242

BIBLIOTHECA PONTIFICII INSTITUTI

PASTOR BONUS

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT UND PRAXIS

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSOREN DES BISCHOFL. PRIESTERSEMINARS IN TRIER IN VERBINDUNG MIT DEN PROFESSOREN DER PRIESTERSEMINARE VON MAINZ U. LIMBURG

52. JAHRGANG 7./8. HEFT JULI/AUGUST 1941

VERLAG DER PAULINUS-DRUCKEREI TRIER

INHALT

Abhandlungen:

Die apokalyptische Tempelmessung / Prof. Dr. Ketter, Trier 99
Selig die Sanftmütigen? / Prof. Dr. Seelhammer, Trier 100
Ras Schamra und das Alte Testament / Prof. Dr. B. Stein, Trier 106

Mitteilungen:

„Vorschule der Weisheit" / Prälat Kammer, Trier 117

Bücherbesprechungen:

Mutter und Kind: Weigl-Zinke, Schlumpf / Denzer, Trier 119
Altes Testament: Nötscher, Kalt, / Stein, Trier 121
Dogmatik: Barbel / Backes, Trier 124
Verschiedenes: Liphold / P. Stock, Trier 125

HEINRICH FASSBINDER

Der heilige Ring

Predigtgedanken zu allen Sonn- und Festtagen des Kirchenjahres
272 Seiten Umfang. — Zweite Auflage — Preis RM 4.80

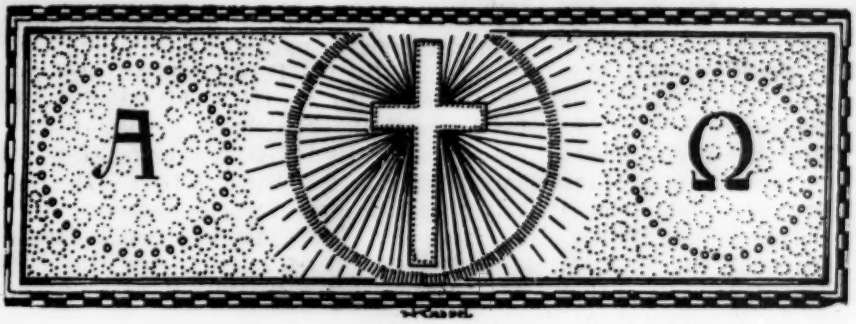
„Kürze, gute Einteilung, Vermeidung aller Phrasen und praktische religiöse Auswertbarkeit sind die Vorzüge dieses Predigtwerkes." „Korrespondenzblatt für den kath. Klerus", Wien, 22/1938.

„Es sind keine althergebrachten, gewohnten Gedanken zu den Sonn- und Festtags-Evangelien, sondern ganz zeitnahe und tiefempfundene Gedanken im Lichte der Liturgie. Und wo wirklich ein Grundgedanke die ganze Sonntagsmesse durchzieht, da ist dieser auch klar und lichtvoll herausgearbeitet."
„Theol. prakt. Quartalschrift", Linz a. Donau, II/1939.

„Was diese Predigten auszeichnet und auch als religiöse Lesungen sehr geeignet macht, ist ihr kernhafter Gehalt, ihre durchsichtige, prägnante Gedankenführung und ihre edel-einfache, ungezierte Sprache. Sie sind durchaus echt und ehrlich und werden in willigen Herzen ihre Wirkung nicht verfehlen."
„Würzburger Bistums-Blatt", 27. 11. 38.

Durch alle Buchhandlungen

Verlag der Paulinus-Druckerei G. m. b. H. Trier



Die apokalyptische Tempelmessung

Von Prof. Dr. Peter Ketter, Trier.

I.

In den prophetischen Visionen kommt es wiederholt vor, daß der Prophet nicht nur Vorgänge schaut oder Worte vernimmt, sondern daß er aufgefordert wird, selbst symbolische Handlungen vorzunehmen (Is 8, 1; Jer 19, 1; Os 1, 2 u. a.). In der Apokalypse des hl. Johannes gibt es zwei Beispiele dieser besonders eindringlichen Art der Offenbarung. Sie folgen unmittelbar aufeinander: das Verschlingen des geöffneten Büchleins (10, 8—11) und die Messung des Tempels (11, 1—2). Über diese Messung berichtet Johannes:

„Und es wurde mir ein stabähnliches Rohr gegeben mit den Worten: Mach dich auf und miß den Tempel Gottes und den Altar samt denen, die darin anbeten. Den äußern Vorhof des Tempels aber scheide aus (wörtlich: »wirf hinaus«) und miß ihn nicht; denn er ist den Heiden preisgegeben worden; und sie werden die heilige Stadt zertreten, zweiundvierzig Monate lang.“

Über diese beiden Verse wußte Friedrich Niebergall vor dem Weltkrieg in seiner „Praktischen Auslegung des Neuen Testamentes“ nichts außer dem einen Satz zu schreiben: „Mit diesem zelotischen Flugblatt aus der Zeit der Belagerung Jerusalems haben wir als Ausleger des Wortes Gottes in unserer Zeit nichts zu schaffen[1].“ Dieses Eingeständnis ist gleich vielen anderen in dem Schlußteil des Buches typisch für die Verständnislosigkeit und Interesselosigkeit gegenüber der Apokalypse während jener bürgerlich bequemen, wirtschaftlich übersättigten und religiös liberalen Zeit, in der es niedergeschrieben wurde. Heute würde wohl auch Niebergall ganz anders urteilen. Ist doch die kleine Szene der Tempelmessung von einer geradezu unheimlichen Gegenwartsbedeutung und voll von aufrüttelndem Ernst[2].

[1] Praktische Auslegung des Neuen Testamentes für Prediger und Religionslehrer², Tübingen 1914, 584.

[2] Vgl. zum Folgenden meine demnächst in Herders Bibelkommentar erscheinende Übersetzung und Erklärung der Apokalypse.

Der Abschnitt 10, 1—11, 14 stellt ein Zwischenspiel in drei Szenen zwischen dem Erklingen der sechsten und siebten Posaune dar: Der Engel mit dem Büchlein erscheint (10, 1—11), der Tempel wird gemessen (11, 1—2) und die zwei Zeugen treten auf (11, 3—14). Ähnlich ist zwischen der Öffnung des sechsten und siebten Siegels ein doppelaktisches Zwischenspiel eingeschoben: die Siegelung der 144 000 aus Israel (7, 1—8) und der Einzug der unzählbaren Schar in den Himmel (7, 9—17). Die literarische Einheit der Apokalypse hat in diesem wohldurchdachten Aufbau eine starke Stütze. Die Szene der Tempelmessung macht darum keineswegs den Eindruck, als sei hier ein verirrtes „zelotisches Flugblatt aus der Zeit der Belagerung Jerusalems" von späterer Hand eingefügt und der Zusammenhang gesprengt worden.

Dem Seher ist unmittelbar vorher gesagt worden: „Du mußt nochmals über viele Völker und Nationen und Sprachen und Könige weissagen" (10, 11). Damit ist der prophetische Charakter der Tempelmessung gekennzeichnet, aber auch ihre innere Beziehung zu dem bald einsetzenden Entscheidungskampf der antichristlichen Mächte gegen das Gottesreich dargetan. Die Überwindung der beiden Zeugen durch das aus dem Abgrund aufsteigende Tier (11, 7) ist bereits ein Ausschnitt aus dem Wirken des Antichrist (13, 1 ff.). Die Szene der Tempelmessung ist also nach rückwärts und vorwärts fest im Ganzen verankert. Das ist für ihre richtige Deutung nicht belanglos.

In der Vision erlebt Johannes die Überreichung eines stabähnlichen Bambusrohrs oder Schilfrohrs, wie man es damals als Maßstab zu benutzen pflegte. Zugleich ergeht an ihn der Befehl, damit den Tempel Gottes, den Altar und die dort weilenden Anbeter zu messen. Den äußern Vorhof dagegen soll er nicht messen, sondern „hinauswerfen". Wer den Befehl erteilt, wird nicht gesagt. Weil aber der Auftraggeber nachher von „meinen zwei Zeugen" spricht und diese als Gottesboten wirken, kommt nur Gott, näherhin der Kyrios Christus in Betracht. Dieser Umstand spricht entschieden gegen die seit Wellhausen beliebte zeitgeschichtliche Auslegung der Perikope 11, 1—2 und ihre literarhistorische Beurteilung als Bruchstück einer jüdischen Quelle. Während des jüdisch-römischen Krieges war der innere Tempel mit Ausschluß des Vorhofes der Heiden eine Zeitlang das Hauptquartier der Zeloten. „Sie benutzten ihn zunächst als Festung, aber wie ihre Vorgänger zur Zeit der Belagerung durch die Chaldäer klammerten sie sich zugleich an die Heiligkeit des Hauses Gottes und hielten sich dort für geborgen. Ihre Propheten bestärkten sie in diesem Glauben bis zu allerletzt. Ein Orakel von einem zelotischen Propheten ist uns hier erhalten ... Christlich ist an diesem Stücke nichts. .. Es ist ein Fragment; man kann es weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden verbinden. Ausgegeben wurde es im Mai 70 n. Chr.[3]." Nur ein Christ könnte das Fragment später in die Apokalypse eingefügt haben. Wie war das aber möglich, da er doch die Weissagung Jesu über die völlige Zerstörung des Tempels (Mk 13, 1—2 und

[3] J. Wellhausen, Analyse der Offenbarung des Johannes, Berlin 1907, 15. Bei: Donatus Haugg, Die zwei Zeugen, Münster 1936, 45. Neutest. Abhandlungen XVII, 1.

Parallelen) kennen mußte? Dieses Bedenken gilt auch, wenn die Apokalypse schon vor dem Untergang Jerusalems geschrieben wäre. Was hätte aber später noch Beweggrund zur Aufnahme einer durch die Tatsachen widerlegten Prophezeiung von der wunderbaren Erhaltung des innern Tempels und des Altars samt den dort anbetenden Zeloten in eine christliche Apokalypse sein können? Eine Christengemeinde von Anbetern käme nicht in Frage, da es eine solche im Sommer 70 gar nicht mehr im belagerten Jerusalem gab. Sie war nach Pella ausgewandert, auf Gottes Geheiß ins unbedrohte Gebiet „rückgeführt" worden, wie es auf Kaulbachs Bild in der Münchener Alten Pinakothek ergreifend dargestellt ist. Die zeitgeschichtliche Erklärung der Tempelmessung ist also unhaltbar. Nur die endgeschichtliche Deutung wird dem Inhalt und Zusammenhang der beiden Verse gerecht.

II.

Von einer Messung des Tempels und Jerusalems ist auch bei Ezechiel (40, 3 ff.) und Zacharias (2, 5 ff.) die Rede. Eine Messung des neuen Jerusalem, worin es keinen Tempel mehr geben wird, erlebt Johannes in den Visionen über die Vollendung nach dem Gericht und Untergang dieser Welt (Apk 21, 15 ff.). Bei diesen drei Messungen soll wirklich festgestellt werden, welche Größenverhältnisse die heilige Stadt aufweist. Die letzte geschieht mit einem goldenen Maßstab, weil in der Gottesstadt auf der neuen Erde alles verklärt und kostbar ist. Auch nimmt der Seher sie nicht selber vor, sondern einer von den sieben Schalenengeln (21, 9). Der Sinn der Messung aber, mit der Johannes 11, 1 beauftragt wird, ergibt sich aus der einschränkenden Weisung: „Den äußern Vorhof des Tempels aber wirf hinaus und miß ihn nicht." Es geht um das Abmessen eines Schutzbezirks, um das Ziehen einer Grenzlinie, um symbolische Rettung und Verwerfung. Innerhalb dieses Bezirks ist der Aufenthaltsraum der gläubigen Gemeinde. Kein Feind darf dort eindringen, während außerhalb der Abgrenzung alles den Heiden preisgegeben wird, die den äußern Vorhof und die ganze übrige heilige Stadt zerstampfen und entweihen. Der Innenbezirk umfaßt nur das eigentliche Tempelhaus, also das Allerheiligste und das Heiligtum, sowie den Altar. Damit könnte der im Heiligtum stehende goldene Rauchopferaltar gemeint sein. Weil aber der Altar eigens neben dem Tempelhaus, dem „Schiff des Tempels", genannt ist, haben wir an den großen Brandopferaltar zu denken. Er stand im innern Vorhof der Priester und Männer. In diesem Vorhof haben wir uns auch die Menge der Anbetenden zu denken, da in das Heiligtum nur Priester eintreten durften, wenn sie darin Dienst taten.

Diese anbetenden Gläubigen soll der Seher ebenfalls „messen", das heißt, sie werden in den Schutzbezirk einbezogen und dadurch zur Erhaltung und Rettung bestimmt. Das Bild erinnert in etwa an 2 Sam 8, 2. David „besiegte die Moabiter und maß sie mit einer Meßschnur ab, indem er sie auf die Erde niederlegen ließ; und zwar maß er zwei Schnurlängen ab für jene, die zum Tode bestimmt wurden, und eine volle Schnurlänge für jene, die am Leben bleiben sollten." Nur ein Drittel der Gefangenen blieb also am Leben; ein furchtbares Strafgericht nach damaligem Kriegsrecht. Bei der apokalyptischen Tempelmessung wird der weitaus größere Teil des

Tempelbezirks und der Stadt dem Verderben ausgeliefert. Im Bilde der Meßschnur drohte auch Isaias den Edomitern das Strafgericht Gottes an: „Pelikan und Rohrdommel nehmen davon Besitz; Uhu und Rabe hausen darin. Und Jahwe wird darüber ausspannen die Meßschnur der Öde und das Senkblei der Leere“ (Is 34, 11).

III.

Als Johannes die Vision der Tempelmessung auf Patmos erlebte, lag Jerusalem bereits ein Vierteljahrhundert in Trümmern, und es existierte dort kein Tempel mehr. Der von ihm abgemessene Raum und die darin Anbetenden sind also ein Symbol. Sie stellen die Gemeinde Christi auf Erden in der Endzeit dar, jene, die „den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh. 4, 23). Dieses Bild der Kirche war so bekannt, daß es keiner Erläuterung bedurfte (Mt 16, 18; 1 Kor 3, 9 ff.; 2 Kor 6, 16; Eph 2, 19 ff.; 1 Petr 2, 5). Auch die Messung ist ein echt johanneisches „Semeion“, ein belehrendes und warnendes Wahrzeichen. Es hat den gleichen Sinn wie die Versiegelung der „Diener unseres Gottes“ (Apk 7, 3 ff.). Wie dort den Auserwählten das Siegel Gottes als Zeichen der Bewahrung aufgedrückt wurde, bevor die vier Engel an den vier Ecken der Erde die vier Winde loslassen durften, damit beim Öffnen des siebten Siegels den treuen Gläubigen kein Leid geschehe, so wird hier vor dem Erklingen der siebten Posaune den Christen durch die Grenzziehung um den Tempel und Altar das Zeichen des besonderen göttlichen Schutzes gegeben, während der äußere Vorhof samt allen, die sich dort aufhalten, „hinausgeworfen“ wird.

Die Wahl der Zeitform im Urtext bezeugt, daß die Preisgabe des Außenraumes und das Schicksal der Stadt von jeher im Plane der göttlichen Vorsehung gelegen haben. Gott läßt sich also von seinen Feinden weder überraschen noch zur Änderung seiner ewigen Ratschlüsse bewegen. Der starke Ausdruck: „Den äußern Vorhof des Tempels aber wirf hinaus“ ist wohl mit Bedacht verwendet. Es geht um die Randgebiete, die Außenbezirke der Kirche, nicht im räumlichen, sondern im geistigen Sinne. Machtbereiche und Einflußzonen der Kirche, die nicht zu ihrem Wesen gehören, gibt Gott in der Endzeit preis. In ihnen stirbt dieser Einfluß nicht nach und nach von selbst ab, ihre Ausscheidung geschieht vielmehr gewaltsam auf göttliches Urteil hin. Mehr noch als dies will der Satz besagen: Alle bloßen Mitläufer und Namenschristen, alle, die nur an der Oberfläche nach dem Schein Christen sind, aber nie zum Mittelpunkt des religiösen Lebens vorstießen, mag Gott nicht mehr in der Gemeinde der Seinen dulden. Ehe die Entscheidungskämpfe der Endzeit anheben, nimmt er die strenge Innenreform vor. Nicht mit den großen Massen werden „die Schlachten des Herrn geschlagen“, sondern von den echten Kerntruppen. Die andern werden hinausgeworfen wie schal gewordenes Salz, damit es zertreten wird (Mt 5, 13). Die Lauen sind Gott zuwider. Darum „speit er sie aus seinem Munde aus“ (Apk 3, 16).

Wenn diese große Scheidung sich vollzieht, sind „die Zeiten der Heiden voll geworden“, wie Christus sie in der „synoptischen Apokalypse“ vorausgesagt hat (Lk 21, 24). Sie erreichen ihren Höhepunkt, wann und wie

es der Allherrscher bestimmt hat. Dann duldet er es, daß „die heilige Stadt", also die Kirche, deren Symbol Jerusalem ist, bis hart ans Heiligtum heran zertreten wird. Ein allgemeiner Abfall wird die Reihen der Gläubigen lichten. Ein Außenbezirk der Kirche nach dem andern wird ihr entrissen und alles religiöse Leben darin vernichtet. Es sieht darin aus wie in dem von Gott gepflanzten Weinberg, bei dessen Anblick der Psalmist fragt:

„Warum denn hast du seine Mauer eingerissen,
so daß ein jeder ihn zerpflückt, der da vorübergeht?
Der Eber aus dem Wald hat ihn zerwühlt,
ihn weidet das Getier des Feldes ab." Ps 80 (79) 13 f.

Aber sogar der größte Erfolg der Heiden braucht die Christen nicht zu entmutigen. Auch in dieser Vision, voll von unverblümtem Realismus, bleibt die Apokalypse, was sie auf jeder Seite ist: ein Trostbuch. Sie treibt keine Schönfärberei, sie malt aber auch nicht grau in grau. Die Jesusjünger sollen wissen, was bevorsteht und wie hart der Existenzkampf für sie sein wird. Sie sollen sich aber zunächst darauf besinnen, daß der Seher nichts Neues verkündet. Der Herr selbst hatte ja vorausgesagt: „Alsdann werden sie euch ausliefern, damit ihr gepeinigt werdet; und töten werden sie euch. Und ihr werdet bei allen Völkern verhaßt sein um meines Namens willen. Dann werden viele Anstoß nehmen und einander verraten und einander hassen; und es werden viele falschen Propheten auftreten, und sie werden viele verführen. Und weil die Gesetzlosigkeit überhand nimmt, wird die Liebe bei den meisten erkalten. Wer aber ausharrt bis ans Ende, der wird gerettet werden" (Mt 24, 8—13).

IV.

Halten wir das, was Johannes schaut, mit der Auskunft der „paulinischen Apokalypse" (2 Thess 2, 1 ff.) zusammen, so wird ersichtlich, daß die Zeit des Antichrist gemeint ist. Es gehört ja zur Eigenart der Johannesapokalypse, daß ihre Bilder nicht etwa die Zukunft in chronologischer Abfolge enthüllen. Vieles wird in wechselnden Gesichten vorweggeschaut. Dem entscheidenden Endkampf gehen diesem ähnliche Kämpfe voraus. Darum kann Johannes hier schon einen Ausschnitt aus der Zeit des Antichrist schildern, um nachher ausführlicher davon zu sprechen (13, 1 ff.; 17, 1 ff.). Es wäre deshalb verkehrt, aus dem Zutreffen einzelner Züge des Bildes in besonderen Notzeiten der Kirche den Schluß zu ziehen, das Ende aller Dinge sei nahe. Die Endzeit dauert nämlich von Christi Himmelfahrt bis zur Parusie. Das Zeitenende dagegen fällt mit dieser Parusie zusammen. Dem Sturz des Antichrist und seines Lügenpropheten durch den Logosreiter auf weißem Roß (Apk 19, 11 ff.) geht das Strafgericht über die große Hure Babylon, die endzeitliche Metropole des antichristlichen Reiches, voraus (Apk 17, 15—18, 24). Dann erst wird der Drache, der Teufel, auf tausend Jahre in den Abgrund gesperrt, danach wieder freigelassen und nach dem letzten Ansturm mit Gog und Magog auf „das Lager der Heiligen und die geliebte Stadt" (20, 9) endgültig in den Höllenpfuhl gestürzt.

Voreiligen Schlußfolgerungen hatte schon Paulus entgegentreten

müssen, als die Thessalonicher auf Grund gefälschter Briefe glaubten, „der Tag des Herrn", das Endgericht bei der Parusie, stehe unmittelbar bevor. Dieser Tag bricht nicht an, sagt Paulus, „b e v o r z u e r s t d e r A b f a l l k o m m t und der Mensch der Gesetzlosigkeit geoffenbart wird, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich über jeden erhebt, der Gott heißt (und über alles), was Gegenstand religiöser Verehrung ist, so daß er sich in den Tempel Gottes setzt und sich selbst als Gott ausgibt. Erinnert ihr euch nicht, daß ich euch das sagte, als ich noch bei euch war?" (2 Thess 2, 3—5).

Das Thema vom Antichrist gehörte also zur urchristlichen Verkündigung. Johannes selbst hat sich mit diesem Problem des Abfalles auseinandergesetzt in seinem ersten Briefe. Er warnt die Seinen ernstlich vor der Weltliebe; denn „wenn einer die Welt liebt, dann ist in ihm keine Liebe zum Vater" (1 Joh 2, 15), er ist reif zum Abfall. Je näher die letzte Stunde heranrückt, desto offensichtlicher wird die Scheidung der Geister, desto schärfer heben sich die Fronten ab. Das Auftreten vieler Antichriste als Vorläufer des eigentlichen Widerparts Christi ist dem Apostel ein Anzeichen dafür, „daß die letzte Stunde da ist" (1 Joh 2, 18). Diese Antichriste aber sind aus den eigenen Reihen der Christen hervorgegangen. Wie ist ein solcher Abfall möglich? „Von uns sind sie ausgegangen, aber sie waren nicht von uns. Wären sie von uns gewesen, so wären sie bei uns geblieben. Aber es sollte sich an ihnen offenbaren, daß „sie nicht alle von uns sind" (1 Joh 2, 19). Äußerlich hatten sie sich zwar der Kirche angeschlossen. Weil sie aber die Liebe zur Welt nicht aus dem Herzen verbannten, konnte keine wahre Gottesliebe darin Wurzel fassen. Die Religion wurde ihnen nie zur Formkraft des Lebens. Sobald sich darum die äußeren Verhältnisse, von denen sie eine Zeitlang mitgetragen wurden, änderten, löste sich von selbst ihre Verbindung mit der Kirche. Sie fielen auch nach außen zu denen zurück, zu denen sie innerlich stets gehört hatten. Diese Psychologie des Abfalls macht es verständlich, daß fast über Nacht weite Bezirke von der Kirche abgerissen werden, wie es die Tempelmessung symbolisiert. Es pulsierte schon lange kein übernatürliches Leben mehr in ihnen. Nur äußerliche Bindungen erwecken noch den Schein, als bedeute die Religion noch etwas. Nur eine dünne Rinde verdeckt das morsche Innere des Stammes. Er ist keinem Sturme mehr gewachsen, und nach dem Sturz wundern sich alle nur, daß der Baum nicht längst schon fiel.

Beginnt sich zu erfüllen, was Johannes schaut, dann gilt es für die wahren Christen, sich ihrer Berufung aus der Welt heraus tiefer bewußt zu werden (Jo 15, 18 f.) und den Trennungsstrich nach dem äußern Vorhof schärfer zu ziehen. In Zeiten der Kulturseligkeit mögen allzuviele wähnen, die Welt sei christlich geworden, die Religion regele das Leben der Völker. Statt dessen sehen sich die echten Jesusjünger in der Szene der Tempelmessung in eine kleine Minderheit gedrängt, die sich im Heiligtum und um den Altar anbetend zusammenschließen muß, um nicht ebenfalls von den Heiden zertreten zu werden. Wer also immer noch meint, in den Außenbezirken weilen, das heißt, nur mit halbem Herzen Christ sein und dabei in den Vorhöfen der Heiden leben zu dürfen, hat den Ernst der geforderten Entscheidung nicht erfaßt. Im Endkampf zwischen Christus und dem Antichrist, zu dem die Vision der Tempelmessung überleitet, gibt es

keine Neutralen mehr. Alle Mittelmäßigkeit bereitet den Abfall vor. Apokalyptische Zeiten verlangen Heroismus und Distanzierung gegenüber der „Welt". Wurde einst im Tempel zu Jerusalem der Zutritt zum innern Vorhof durch Schranken und Warnungstafeln den Heiden unter Todesstrafe verwehrt, so laufen jetzt die Gläubigen Gefahr, umzukommen, wenn sie den heiligen Bereich der Gottesnähe verlassen und den äußern Vorhof betreten. Ihre Absonderung ist also nicht konfessionelle Enge, sondern unerläßlicher Selbstschutz gegen die religiöse Verflachung und das Abgleiten in die Gottesferne des Heidentums, das rings um den abgemessenen Bezirk alles beherrscht. Überläufer halten sich am liebsten in den Grenzgebieten auf.

Trotz des beschämenden Versagens vieler, die einst Christus die Treue geschworen haben, werden die bis zum Ende Ausharrenden gerettet. Der Vater hat beschlossen, dieser kleinen Herde das Reich zu geben (Lk 12, 32). Ins innerste Heiligtum läßt er die Heiden nicht vordringen; denn durch die Abmessung hat er es als sein ureigenstes Schutzgebiet erklärt. Da steht der Allmächtige und gebietet Halt: „Bis hierher kommst du, doch nicht weiter! Hier bricht sich deiner Wogen Übermut!" (Job 38, 11).

Die himmlische Stimme teilt dem Seher noch eine Einzelheit mit, die der Gemeinde der Gläubigen Mut einzuflößen geeignet ist: Die Dauer der Gewalttätigkeiten der Heiden in der heiligen Stadt und des Abfalls in den Randbezirken ist von dem Allherrscher im Himmel auf 42 Monate oder 1260 Tage oder dreieinhalb Jahre festgesetzt. Diese Zahl ist als gebrochene Sieben das apokalypische Zeitmaß des Unheils und der Not (Dan 7, 25; 11, 3; 12, 6. 14; Lk 4, 25; Jak 5, 17; Apk 11, 3; 12, 6. 14; 13, 5). Da ferner 14 der Zahlenwert des Wortes David ist, galt $42 = 3 \times 14$ nach jüdischer Gematrie auch als messianische Zahl. Das könnte den Evangelisten Matthäus veranlaßt haben, die Ahnenreihe Jesu, des Davidsohnes, unter Fortlassung überzähliger Namen auf drei Gruppen von je 14 Gliedern zu bringen (Mt 1, 17). Allo folgert daraus: „In der Apokalypse wird die Dauer der Macht des Bösen auf Erden durch eine messianische Zahl wiedergegeben. Anders ausgedrückt: Die Zeit des Reiches Gottes auf Erden, die Dauer der Eroberungen des Evangeliums, deckt sich mit den letzten und größten Anstrengungen Satans zur Vernichtung dieses Reiches"[3]. Aus der Not erwächst die Erneuerung. Ebenso lange wie die Herrschaft der Heiden dauert nämlich das Wirken der zwei Zeugen (11, 3). Während dieser Zeit vermag der Teufel dem Gottesreich viel zu schaden, ganze Länder und Völker von ihm abzureißen; aber zerstören kann er es nicht (M 16, 18). Um der Gerechten willen kürzt Gott die Tage der Leiden und Drangsale ab, sobald das vorausbestimmte Maß erreicht ist (Mk 13, 20). In den mannigfachsten Variationen klingt dieses Trostmotiv immer wieder in der Apokalypse an: Alle Not der Guten, auch die schwerste, und aller Erfolg der Bösen, auch der größte, ist von Ewigkeit her durch Gott selbst, nicht durch seine Feinde zeitlich genau begrenzt. Die Geschichte wird vom Allherrscher auf dem Thron des Himmels gelenkt.

[3] Allo, L'Apokalypse ², Paris 1921, 145.

Selig die Sanftmütigen?

Von Prof. Dr. Seelhammer, Trier.

Das Wort aus der Bergpredigt Mt 5, 5 „Selig die Sanftmütigen, denn sie werden das Land besitzen" ist oft mißverstanden und zum Anlaß geworden, dem Christentum eine passive, lebensuntüchtige Haltung vorzuwerfen. Was bedeutet nun diese Sanftmut?

Mt 5, 5 hat sanftmütig denselben Grundton wie arm[1]. Dann besagt die Verheißung, daß das Land denen gegeben wird, die es aus eigener Kraft nicht erreichen. Es fragt sich aber, warum sie es nicht erreichen. Sind sie objektiv zu schwach, oder spannen sie ihre Kraft nicht genügend an? Im ersten Falle würde es heißen: Was ihnen aus eigener Kraft unmöglich ist, wird Gott ihnen geben auf Grund seiner Verheißung. Sie müssen nur vertrauen und aushalten, bis die Zeit der Erfüllung gekommen ist. So war es schon in Ps 36, 11 gesagt. Gilt aber auch denen die Verheißung, die sich nicht darum bemühen? Sanftmütig wird ja vielfach als Resignation verstanden: Es ergibt sich jemand in ein widriges Geschick, ohne daß er die ihm mögliche Anstrengung macht, es zu meistern. Anstatt sich zu wehren, zu kämpfen, ergibt er sich; „um des lieben Friedens willen" gibt er gleich nach. Dabei muß er auf Güter verzichten, die er sich hätte erringen können, hat aber dafür „seine Ruhe, seinen Frieden", einen Kirchhofsfrieden allerdings. Wäre das der Sinn der Seligpreisung, dann würde sie eine unmännliche Haltung empfehlen, denn sie käme der Aufforderung gleich, den Weg des kleinsten Widerstandes zu wählen, wertvolle Güter kampflos preiszugeben. Das aber hieße, der Ungerechtigkeit und jeder Bosheit das Feld räumen. — Ist aber nicht gerade dies die Haltung, die Jesus auch Mt 9, 35 fordert? „Ich sage euch, widerstehet nicht dem Bösen. Wenn jemand dich auf die rechte Wange schlägt, halte ihm auch die andere hin." Gerade diese Stelle scheint mir wertvolle Hinweise für den tieferen Sinn der Sanftmut zu geben.

Die andere Wange hinhalten ist nicht dasselbe wie: einen ungerechten Schlag erhalten und sich dann ducken, nicht wehren, fortlaufen. Eine Möglichkeit muß von vornherein ausgeschlossen werden: die pathologische Leidenssucht, die sich nur im Erleiden wohlfühlt. — Wer nach dem ersten Schlag sich bereitstellt für den zweiten, tut das Gegenteil von fliehen, er hält stand, ist bereit, etwas Schweres, Unangenehmes auf sich zu nehmen. Das ist möglich und selbstverständlich um eines höheren Zieles willen. Aber eine Ungerechtigkeit ist eine Verletzung der Ordnung, die man nicht einfach dulden darf. Zur Ungerechtigkeit einfach schweigen, sie geschehen lassen, ist nicht Tugend, sondern indirekte Billigung des Bösen; das kann also nicht gut der Sinn der Forderung Jesu sein. Wohl aber ist dies möglich: Von einem höheren Gesichtspunkt aus kann man sie ertragen, indem man sie in ein größeres Geschehen einbaut. Was könnte das sein? — Der Geschlagene empfindet die Schmach, und sein Ehrgefühl empört sich dagegen. Die natürliche Reaktion wäre nun die reflexartige Bewegung des

[1] Vgl. Dausch, Die drei älteren Evangelien, S. 94, in Bonner Bibel NT. Pölzl-Innitzer, Kommentar z. Evgl. des hl. Mt. S. 87. Das NT deutsch, Göttingen 1937, 1. Bd. S. 240.

Gegenschlages als Abwehr und Vergeltung. Dieser erfolgt unwillkürlich, ohne Dazwischentreten einer Überlegung und bewußten Willenshandlung. Er ist der natürliche Ausdruck des Zornes. — Wenn nun jemand diese unwillkürliche Handlung nicht vollzieht, und zwar wie hier verlangt ist, bewußt darauf verzichtet, so setzt das voraus, daß er seine Affekte und sein Tun in der Gewalt hat, beherrscht. Das aber ist schon keine Passivität, denn es erfordert eine große seelische (sittliche) Anstrengung. Was aber könnte er damit bezwecken? Zunächst könnte er durch seine Beherrschung den anderen überraschen, in Erstaunen setzen, denn solch ein Verhalten erwartet man nicht. Hierdurch sollte dann dem anderen die Unordnung seines Verhaltens zum Bewußtsein kommen. Das Staunen ist immer nur Anfangsmoment, es soll zur Besinnung, zur Einkehr führen, und mit der Einsicht der Unordnung die Beschämung und die Besserung, d. i. die Änderung des Verhaltens einleiten. „Wenn deinen Feind dürstet, so gib ihm zu trinken; so wirst du glühende Kohlen auf sein Haupt sammeln" (Spr 25, 21 f.). Ist das nicht, wie Nietzsche meinte, die raffinierte Rache des Ohnmächtigen? So könnte es scheinen, wenn man nur das äußere Geschehen sieht; es ist auch möglich, daß jemand das beabsichtigt, aber dann wird er innerlich doch nicht fertig mit dem Unrecht. Auch das andere ist möglich, daß der Verzicht auf Rache nicht aus Ohnmacht hervorgeht, sondern aus innerer Beherrschtheit. In dieser wird der Zornesaffekt aufgefangen und der Leitung der Vernunft unterstellt, so daß er nicht maßlos wird. Der äußeren Gewalt wird die höhere Macht der Zucht und des Maßes entgegengesetzt, die Selbstbeherrschung, die sich das Gesetz des Handelns nicht von außen aufdrängen läßt, die vielmehr im Bewußtsein des Rechtes und der eigenen Würde das eigene Tun bestimmt und die Ordnung wahrt. Selbstbeherrschung ist stets ein Erweis innerer Kraft, und diese ist in den genannten Forderungen Jesu gemeint. Den Ausbruch des Zornes beherrschen, freundlich sein, wie jedes Standhalten, gelingt nicht als bloße Geste. Diese könnte zwar eingeübt, „einstudiert" sein, würde aber nicht überzeugen, unecht und theatralisch wirken. Sie würde auch in ernsten Fällen nicht vorhalten, wie ja in ernsthafter Bedrohung immer nur das Echte standhält. Diese seelische Haltung ist mit der Forderung der Sanftmut gemeint.

Dies wird noch bestätigt durch folgende Überlegung: Das griechische Wort praüs hat dieselbe Wurzel wie freuen, Freund, heißt also freundlich, leutselig, zahm, sanftmütig.

Als lateinische Übersetzung dazu erscheint: mitis und mansuetus. Mansuetus = an die Hand gewöhnt, zahm, sanftmütig, mild, friedlich (Gegensatz: ferus). Mitis = mild, sanft (zahm), friedsam. Zu mitis gibt es kein Substantiv. An dessen Stelle steht, da mitis und mansuetus, vom Menschen gebraucht, ungefähr dieselbe Bedeutung haben, mansuetudo; auch lenitas kommt vor. — Aristoteles hat in der Nikomachischen Ethik die Sanftmut im 11. Kapitel des 4. Buches behandelt. Hier wird praüs in der lateinischen Ausgabe der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften 1831 mit lenis und mansuetus übersetzt. Thomas von Aquin hat durchweg mansuetus bzw. mansuetudo, wo er sich auf die entsprechenden Stellen bei Aristoteles bezieht; auch dort, wo er in der Sum. Theol. die dem Zorn entgegengesetzte Tugend behandelt. Wir gehen also wohl nicht fehl, wenn

wir Aristoteles und Thomas folgend die Sanftmut als die Tugend bezeichnen, die den Zornaffekt ordnet (meistert)[2].

Der Zorn ist eine natürliche Anlage (passio = Leidenschaft) des irasciblen Strebevermögens. Die vis irascibilis richtet sich auf das bonum und gegen das malum arduum, das Gut, das nur mit Schwierigkeit erreicht, das Übel, das nur schwer überwunden werden kann. Sie hat einen aktiven (aggressiven) Charakter. Ira = Zorn wendet sich gegen das gegenwärtige Hindernis, während die audacia = Kühnheit dem kommenden entgegentritt. — In der Anlage zum Zorn hat die Natur ein Organ, mit dem sie die dem Handeln entgegentretenden Hindernisse überwindet, und zwar im Angriff. Instinktiv reagiert die Natur im Selbsterhaltungstrieb auf die Bedrohung mit Abwehr. Die Erregung des Affektes wird in der Heftigkeit seines Ausdruckes sichtbar. Die Größe des Affektes ist durch das Temperament mitbedingt; beim Phlegmatiker scheint er zu fehlen, während er beim Sanguiniker und Choleriker stark, wenn auch mit verschiedener Dauer, hervortritt. Beim Menschen ist es nun nicht bloß die elementare Lebensbedrohung oder die Hemmung des sinnlichen Lebens, durch die der Affekt des Zornes erregt wird, sondern mehr noch die Hemmungen des geistigen Strebens. So erscheint er oft stark betont als Affekt der Rache einem erlittenen Unrecht gegenüber. Aber das ist nur eine Gelegenheit, er wird überall erregt, wo dem Streben ein starkes Hindernis in den Weg tritt. Man kann also den Zorn als ein natürliches Mittel der Selbsterhaltung ansehen. Dann ist das Fehlen dieser Anlage auch keine Vollkommenheit. Freilich kann auch das ungehemmte Auswirken des Affektes nicht als menschliche Vollkommenheit angesehen werden. Denn der Mensch ist ein sinnlich-geistiges Wesen. Seine Ordnung besteht darin, daß keiner der konstitutiven Teile zu kurz kommt, auf Kosten des anderen unterdrückt wird. Die geistige Seele soll das Triebleben beherrschen. So ergibt sich, daß auch der Affekt des Zornes der natürlichen Anlage entspricht und im Gesamtorganismus sinnvoll ist. Auch die verschiedene Stärke paßt zu der individuellen Gesamtkonstitution. Die sittliche Aufgabe kann nicht darin bestehen, die vorhandene Anlage zu vernichten, sondern nur, sie in das rechte Verhältnis im Streben der Gesamtpersönlichkeit zu bringen. In ihr aber hat die Vernunft die Leitung, und die Persönlichkeit ist um so vollkommener, je vollendeter diese Leitung ist[3]. Dadurch wird das rechte Maß gewahrt und so, auf das Ganze gesehen, eine bessere Wirkung erreicht, indem nämlich eine „gebändigte" Kraft eingesetzt wird. Diese Aufgabe fällt bei der Anlage zum Zorn der Sanftmut zu. Mansuetudo est circa iram sagt Thomas mehrfach; mansuetudo est circa iras maximas: dem heftigen Zorn tritt die Sanftmut entgegen (2. 2. q 129 a 2). Mansuetudo refrenat iram (q 143), mansuetudo secundum rectam rationem moderatur iras (q 157). Von einer völligen Unterdrückung oder gar Zerstörung der Anlage kann also nicht die Rede sein. Die vorhandene, im Affekt sich äußernde Kraft soll gebändigt, „gezügelt" werden. — Der Reiter läßt sein Pferd sich nicht in seiner Kraft austoben, sondern zügelt

[2] Vgl. S. Th. I. q 21 a 1 ad 1; I. II. q 46 a 5 ad 1; q 60 a 4; II. II. q 129 a 2 (= mansuetudo est circa iras maximas); q 143 a un.; q 157 a 1, 2, 3, 4.

[3] Vgl. S. Th. III. q 15 a 2.

es und lenkt so die Kraft zu einer größeren Leistung! — So soll in der Mäßigung des Zornaffektes die Widerstandskraft nicht ausgeschaltet, sondern zu nachhaltigerer Wirkung zusammengefaßt werden. Die Sanftmut ist also keineswegs mit Gleichgültigkeit, Trägheit oder Temperamentlosigkeit zu verwechseln, hat ebensowenig etwas mit krankhafter Verdrängung des Affektes zu tun. Denn bei dieser wird ein Erlebnis unverarbeitet beiseite geschoben, unterdrückt. Die Mäßigung des Zornes ist aber eine seelische Verarbeitung, eine sinnvolle Einordnung in das Gesamtgeschehen. Sie geht aus von der Einsicht, daß der ungebändigte Affekt nicht der Würde des Menschen entspricht. Zuweilen wird ja die Erregung so heftig, daß sie die Vernunft ausschaltet. (Das Toben des Zornigen erinnert an das Verhalten des Tobsüchtigen! Es zeigt, wie wenig es der Menschenwürde entspricht.) Die geistige Seele als Prinzip des ganzen Lebens hat das gesamte leib-seelische Verhalten zu dirigieren. Das Biologische wird von ihr miterfaßt; sie ist darauf angewiesen als auf das ihr zugeordnete Instrument; aber sie ist ihm nicht unterworfen, sie kann es vielmehr lenken. Damit ist wieder gesagt, daß die Eigenart bestehen bleibt und nur gemäßigt, geordnet wird. Die Ordnung ist aber nicht Selbstzweck, sie dient dem Ganzen; so wird sie sinnvoll. Sanftmut ist verwandt, aber nicht identisch mit Geduld; diese besagt die Standhaftigkeit gegenüber Widerwärtigkeiten und Leiden allgemein.

Die Sanftmut als Mäßigung des Zornes dient zunächst der Einzelpersönlichkeit. „Der Sanftmütige soll ein Mann sein, der sich nicht verwirren und von seinem Affekt fortreißen läßt, sondern in der Art, Veranlassung und Dauer seines Zornes nur der Vernunft Gehör gibt[4]." Damit ist vorausgesetzt, daß Zorn möglich und erlaubt ist. Die stoische Ataraxie ist kein Ideal, weil sie eine künstliche Affekt- und Gefühllosigkeit erstrebt, die der Natur nicht gerecht wird. Denn das seelische Geschehen verläuft nicht mechanisch, gleichmäßig wie ein Uhrwerk, sondern dynamisch. Jede Einengung auf eine Schablone bedeutet eine Verkrampfung und genügt den Anforderungen des Lebens nicht. Die Leitung und Mäßigung der Affekte durch die ratio hat den Zweck, ihnen soviel Raum zu geben, als ihre Bedeutung innerhalb des leib-seelischen Organismus erfordert. Sie dürfen darum zuweilen stark sein. Wir sprechen von lebhafter Freude, die das Herz höher schlagen läßt, von tiefer Trauer, von warmem Mitgefühl, von glühender Liebe. Es kommt nur darauf an, das Unmaß zu vermeiden, den „Mangel und das Übermaß", das Zuviel und Zuwenig, wie Aristoteles sagt. So gibt es auch einen berechtigten Zorn; ja sogar ein „flammender" Zorn ist keine Unordnung, wenn er sich nur auf das entsprechende Objekt richtet, wenn z. B. jemand ein Unrecht mit Entrüstung zurückweist. Ungeordnet ist der Zornaffekt bei dem, der über Kleinigkeiten in heftige Erregung gerät, oder bei dem Jähzornigen, der bei wirklichem oder vermeintlichem Anlaß den Zorn nicht zu meistern weiß. Naturgemäß spielt hierbei das Temperament eine große Rolle, je nachdem die Erregbarkeit oberflächlich oder tief und nachhaltig ist, vgl. den Sanguiniker und Choleriker. Die sittliche Aufgabe besteht darin, die Gemütsbewegung des Zornes so in der Gewalt zu behalten, daß sie nicht zur

[4] Nikom. Ethik, IV, 11.

perturbatio animi wird. Die ruhige Besinnung zeigt oft, daß eigentlich kein Grund zu so großer Aufregung war (der Sturm im Wasserglas!). Es ist auch eine bekannte Beobachtung, daß die Erregung sich an sich selbst entzündet, je mehr man ihr nachgibt; wenn man sich hineindenkt, steigert die Phantasie den wirklichen oder vermeintlichen Anlaß ins Unverhältnismäßige, „macht aus der Mücke einen Elefanten". Die ruhige Überlegung soll das rechte Verhältnis zeigen, der Einsicht folgend soll der Wille das Maß halten. Geschieht das, nicht ab und zu einmal, sondern grundsätzlich, konsequent, so wird eine bestimmte Haltung erreicht, nämlich eine innere Ruhe und Abgeklärtheit, die sich auch notwendig im äußeren Verhalten zeigt: das eben ist die Sanftmut, die maßvolle Beherrschtheit des Zornaffektes.

Daraus ergibt sich auch ihre Bedeutung für das Leben in der Gemeinschaft. Wer möchte mit einem Menschen viel verkehren oder gar ihn zum Freunde haben, der seinen Zornmut nicht zu beherrschen weiß, bei dem man nie vor einem unvermittelten Zornesausbruch sicher ist! Die Beherrschtheit aber zwingt einem Hochachtung ab. Wie sehr diese Sanftmut einem Erzieher zu eigen sein muß, braucht hier nicht weiter dargelegt zu werden. (Ich erinnere mich mit Dankbarkeit an einen Lehrer, den wir Gymnasiasten wegen dieser Haltung bewunderten. Wir konnten oft beobachten, wie es in ihm kochte, wenn einer eine Frechheit begangen oder seine Pflicht grob vernachlässigt hatte. Da biß er auf die Zähne und ließ den Delinquenten sich setzen, bis er selbst sich beruhigt hatte, dann erst stellte er ihn zur Rede, was freilich auch noch mit Temperament geschah, mit allem wünschenswerten Ernst, aber nie aus persönlicher Gereiztheit. Und das imponierte den jungen Menschen!) Die Sanftmut verlangt keineswegs, daß man sich alles Unrecht gefallen läßt, zu aller Unordnung schweigt; das tut auch Jesus nicht, der von sich sagt: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig ... von Herzen" (Mt 11. 29). Aber er geht einen anderen Weg als die temperamentvollen Jünger. Vgl. Lk 9, 54: „Herr, sollen wir nicht Feuer (einen Blitz) vom Himmel herabrufen, daß es sie (die ungastlichen Samariter) verzehre?" Er aber ... verwies es ihnen mit den Worten: „Ihr wißt nicht, wes Geistes Kinder ihr seid!" (Das war wohl der Anlaß zu ihrem Beinamen Donnersöhne.) Johannes Chrysostomus sagt in der 29. Hom. des Matth.-Kommentars[5]: „Wir müssen bitten, ermahnen, mit Sanftmut zurechtweisen, nicht im Zorn und in wilder Leidenschaft ... die Sanftmut ist mächtiger als alle Gewalt." Vgl. auch die psychologisch interessanten Ausführungen des Gregor von Nyssa zu dieser Seligpreisung[6]. Jesus weist den Knecht des Hohenpriesters, der ihn ungerecht schlägt, mit überlegener Ruhe und Sicherheit zurecht, so daß niemand mehr etwas zu sagen weiß. Solche Sanftmut wirkt in der Tat entwaffnend. Sie macht den Menschen liebenswürdig im Umgang; denn sie lehrt ihn, die Empfindsamkeit des eigenen Herzens überwinden, so daß er imstande ist, zuzuhören und mit Überlegung zu sprechen, während man im Zornaffekt oft an der Sache vorbeiredet, eben weil die Überlegung fehlt. Diese Beherrschung erspart einem die Notwendigkeit, sich später zu verbessern

[5] Bibl. der Kirchenväter, Kösel: J. Chrys. Bd. II S. 177; vgl. Bd. IV S. 169 f.

[6] Bibl. der Kirchenväter, Kösel: S. 169 ff.

und zu widerrufen, was man im Affekt ausgesprochen hat. Sie befähigt einen, auch unsympathische Menschen mindestens gerecht zu beurteilen und zu behandeln. Scherben machen ist keine Kunst, und wenn man sie auch wieder zusammenleimen kann, so hat man nachher doch nur mehr etwas Geflicktes, dem immer die Schönheit fehlt, und das meist auch nicht mehr ganz brauchbar ist. Wer aber im Verkehr mit Menschen durch seinen unbeherrschten Zornmut „Scherben macht", d. h. ungerecht wird und verletzt, kann das oft überhaupt nicht mehr gutmachen. Man kann es ja wohl verstehen, daß jeder einem Zornmütigen nach Möglichkeit aus dem Wege geht, und daß, wer in seinem Vertrauen enttäuscht wurde, sich derselben Gefahr nicht so leicht wieder aussetzt, sondern sich zurückzieht. So bleibt ein dauernder Schaden für die Gemeinschaft. Vertrauen bringt man nur dem entgegen, von dem man überzeugt ist, daß in seinem Herzen selbstlose Güte herrscht; denn sie macht fähig und bereit, uneigennützig zu raten und zu mahnen und tragen zu helfen. Vertrauen kann man nicht fordern, sondern muß es verdienen! Kann man solches Vertrauen zu dem zornmütigen und unbeherrschten Menschen haben? Zorn entspringt dem Selbsterhaltungstrieb, Güte und innere Freiheit sind Früchte der Liebe. Liebe aber ist die eigentlich gemeinschaftbildende Kraft! Sie sucht nicht das Ihrige, sondern gibt es hin im Dienst für das Ganze. Da nun auch die Sanftmut ihre tiefste Quelle in dieser Liebe hat, so ist sie in der Tat eine Kraft, die nicht wie ein Blitz sich entlädt und zerstört, sondern maßvoll verteilt auferbaut.

Daraus ergibt sich, wie wichtig die Sanftmut für jeden ist, der Menschen seelisch zu betreuen hat. In eminentem Sinn gilt das für den Priester als Seel-sorger! Wer eine so subtile Arbeit hat, darf nicht wie ein Jupiter tonans auftreten; Sprache und Benehmen eines „Pascha" stehen ihm nicht an, aus seinem Wort und seinem ganzen Verhalten muß alles Gewalthafte verschwinden. (Das bedeutet, nebenbei bemerkt, viel mehr als Beherrschung des Zornes; seelische Vergewaltigung kann vielerlei Formen annehmen, sie ist aber in jedem Fall eine Mißachtung der Persönlichkeit des Nächsten!) Es genügt aber keineswegs eine äußerlich korrekte „Haltung", erst die innere Beherrschtheit, die aus der Liebe stammt, macht unbefangen und frei. Sie bewahrt in gleicher Weise vor Kurzschlußhandlungen und verletzender Schroffheit wie vor sentimentaler Weichlichkeit und serviler Unterwürfigkeit. Diese Mesotes, das Einhalten der richtigen Mitte gegenüber allem, was den Zorn erregt, fanden wir als Kennzeichen der Sanftmut. Sie gehört zur edlen Menschlichkeit. Im Charakter des Priesters muß sie um so mehr einen Zug ausmachen, als er nicht als „Herr" in eigener Sache sich um die Menschen sorgt, sondern als „Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes". Er muß also geformt sein nach dem Meister, der „den glimmenden Docht nicht auslöscht und das geknickte Rohr nicht bricht" (Is 42, 3), der verlangt, daß der Jünger seine Sanftmut nachahme (Mt 11, 29). Der Meister hat durch sein Werk bewiesen, daß die Sanftmut, die aus der Liebe stammt, die größere Kraft hat, das Feindselige und Gewalttätige zu besiegen. Darum kann der Diener Christi nicht hoffen, es auf andere Weise zu erreichen.

Ras Schamra und das Alte Testament

Von Prof. Dr. B. Stein, Trier.

Durch die Entdeckung und Entzifferung der alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra (= RSch), dem alten Ugarit in Nordsyrien, hat die atl Wissenschaft seit etwa einem Jahrzehnt eine sehr wertvolle Bereicherung erfahren. Insbesondere lehren die neu entdeckten Mythen uns die Gottesvorstellung des AT und ihren unversöhnlichen Gegensatz zu der Religion der phönikisch-kanaanäischen Umwelt in ganz neuem Lichte sehen. Hierüber wurde bereits an anderer Stelle berichtet[1]. Im folgenden soll auf die Frage nach literarischen und etwaigen geschichtlichen bzw. mythologischen Zusammenhängen zwischen den Texten von Ugarit und dem AT kurz eingegangen werden.

I.

Die ugaritische Literatur zeigt nicht nur in ihrem Sprachschatz sehr viele Anklänge an das Hebräische, sondern durch die neuen Texte hat auch manche bisher unbekannte oder doch unsichere hebräische Wortbedeutung eine willkommene Erklärung gefunden. Für die šebīsīm von Is 3, 18 z. B. hat man zwar schon früher auf Grund des Parallelismus mit „Mönd-chen" die Bedeutung „Sönnchen" vermutet. Gesichert wurde diese Annahme jedoch erst durch die Entdeckung einer Sonnengottheit Špš im ugaritischen Pantheon. — In Ps 68, 5 hat man bisher vielfach das rōkhēb bā'ărābōth entweder mit „der durch die Steppe einherfährt" u. ä. wiedergegeben oder unter Hinweis auf Is 19, 1 durch rōkhēb bè'ābōth = „der auf den Wolken einherfährt" ersetzt. Nun zeigt uns das in den RSch-Texten als Epitheton des Wettergottes Aliyan Baal gebräuchliche rkb 'rpt = „Wolkenreiter", daß 'ărābōth auch „Wolken" bedeutet und die genannte Psalmstelle auch unverändert Jahweh als „Wolkenreiter" bzw. „-fahrer" bezeichnet.

Um die Zugehörigkeit der einzelnen Tontafeln auf den ersten Blick erkennen zu lassen, haben die ugaritischen Abschreiber sie vielfach mit einer Art Titel versehen: lkrt, lb'l usw., je nachdem der Text zur Keretlegende, zum Baalmythus usw. gehörte. Hieraus darf man wohl folgern, daß Psalmenüberschriften wie z. B. ledāwīd, le'āsāph bedeuten: Dieses Lied gehört zur Sammlung „Psalmen Davids" bzw. „Psalmen Asaphs".

Stilistisch[2] erscheinen zunächst manche atl Redensarten und Metaphern in neuer Beleuchtung. In dem großen Baalepos lesen wir z. B., daß sich eine Gottheit „zur Rechten des Aliyan Baal" setzt (B V 109 f.). Wer denkt da nicht an Ps 110, 1? An Ps 42, 2: „Wie eine Hinde nach Wasserbächen lechzt" erinnert lebhaft eine Stelle in demselben Mythus: „Die Quelle ist das Sehnen der Hinde" (A• I 17). In der Keretlegende

[1] „Die Funde von RSch und ihre Bedeutung für die Religion des AT" in: Festschrift (Trierer theologische Studien), Paulinus-Druckerei, Trier 1941. Dieser Artikel bringt in seinem ersten Teil auch eine Übersicht über den archäologischen Befund und eine kurze Charakteristik der neuen Texte.

[2] Zum Folgenden vgl. besonders: E. Vogt, Vetus Testamentum antiquissimis textibus ‚Ras Šamra' illustratum. Verbum Domini 17 (1937) 153—60.

(Z. 103, 192) wird ein marschierendes Heer mit einem Heuschreckenschwarm verglichen, genau so wie Ri 6, 5; 7, 12; Jer 46, 23. Wie der ugaritische Hauptgott El mit der Verheißung, daß „die Himmel Öl (Fett, šmn) regnen und die Bäche Honig strömen werden", den Beginn der nassen Jahreszeit ankündigt (A III 6 f.), so verheißt Gott Ex 3, 8; 13, 5 usw. seinem Volke ein Land (und zwar Kanaan, die ursprüngliche Heimat der Ugaritleute), „das von Milch und Honig überströmt". Vgl. Joel 4, 18; Job 20, 17; Ez 32, 14. Die ganz ähnliche Redensart „Tau des Himmels und Fett der Erde" (Gn 27, 28) findet sich mit fast den gleichen Worten auch in RSch[3]. Die bildliche Bezeichnung des Donners als Gottes Stimme, wie sie vor allem in den Psalmen gebräuchlich ist (z. B. Ps 18, 14), kannte man Jahrhunderte vorher schon in Ugarit (B V 70). Ähnlich wie der biblische Erzähler die „Himmelsfenster" dem niederströmenden Regen sich erschließen läßt (Gn 7, 11), öffnet der Wettergott Baal die Fenster seines Tempels, d. h. die Wolkenschleusen, und läßt regnen und seine Stimme erdröhnen (B VII 25—29).

Sehr gebräuchlich ist in den RSch-Texten die aus dem AT, insbesondere aus den Psalmen bekannte poetische Form des Parallelismus membrorum. Hierfür nur zwei Beispiele, die auch terminologisch stark an Bibelstellen anklingen:

„Pgt (Tochter Danels) weint in (ihrem) Herzen; Sie weint in (ihrer) Leber (= Seele, Inneres)" (Danel Z. 34 f.).	„Darum freut sich mein Herz Und jubelt auf meine Leber"[4] (Ps 16, 9).
Von Danel wird gesagt (Z. 7 f.):	Umgekehrt wirft Jeremias (5, 28) den Richtern vor:
„Er vertritt die Sache der Witwe; Er verficht das Recht der Waise."	„Nicht vertreten sie die Sache der Waise; ... Und das Recht der Armen verfechten sie nicht"[5].

Eine besondere Art des Parallelismus ist im AT (z. B. Spr 6, 16; Am 1, 3. 6. 9 usw.) der „Zahlenspruch", d. h. die „Aneinanderreihung eines Zahlwerts und der nächstfolgenden Einheit"[6]. Er findet sich auch schon in RSch, z. B.: „Siehe, zwei Opfer haßt Baal, drei der Wolkenreiter ..." (Es folgt die Aufzählung der drei Opfer. B III 17 f.)[7].

Wie in der atl Poesie, so wurde auch schon in Ugarit der Rhythmus durch die Anzahl der betonten Silben bestimmt. Und zwar ist in beiden Literaturen das rhythmische Schema 3 + 3 am gebräuchlichsten. Sogar den

[3] Syria 12 (1931) 335).

[4] Der massorethische Text liest hier freilich kebōdi = „mein Ich". Aber gerade im Hinblick auf die Danelstelle erscheint die auch früher schon von manchen befürwortete Änderung in kebēdi berechtigt.

[5] Ein weiteres interessantes Beispiel siehe bei Stein, Die Funde von RSch.

[6] A. Bea, Der Zahlenspruch im Hebräischen und Ugaritischen. Biblica 21 (1940) 196 ff. S. 196.

[7] Andere Beispiele s. bei Bea a. a. O. 196 ff.

sog. Qinah-Rhythmus, der durch eine Diärese den Vers „in zwei ungleiche Teile im Verhältnis von 3:2 oder von 4:2" zerlegt und besonders (aber nicht ausschließlich) im Klagelied (z. B. in Threni) verwendet wird[8], findet sich bereits in den Texten von RSch, wie folgende Totenklage zeigt:

b'l mt	„Baal ist tot!
my l'm bn dgn	Was wird aus dem Volk des Ben-Dagon!
my hmlt 'šr b'l	Was wird aus den Leuten der Ašera-Baal!
'rd b'rṣ (A*VI 23 ff.)	Ich steige in die Erde!"

Die letzten Worte erinnern stark an Jakobs Totenklage: „Trauernd will ich zu meinem Sohn ins Totenreich steigen" (Gn 37, 35).

Da somit die Kunstform der atl Poesie bereits Jahrhunderte vor der Einführung des israelitischen Königtums in Ugarit bekannt war, darf gegen eine frühe Datierung mancher Psalmen von diesem Gesichtspunkt aus nicht argumentiert werden.

II.

a) Wenn auch die Entstehung der RSch-Texte in die Zeit zwischen dem 15. und 13. Jahrhundert v. Chr. fällt, so ist doch der Inhalt der darin enthaltenen Mythen sicherlich Jahrhunderte älter. Darum darf man in ihnen eine Aufklärung über die eigentliche Geschichte Israels, die ja erst in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends beginnt, nicht erwarten. Aber auch für die Patriarchengeschichte lassen sie von vornherein kaum eine Ausbeute vermuten. Zunächst handelt es sich in RSch nicht um Geschichtschreibung, sondern entweder um Listen (Texte von 1929) oder um Mythen und Legenden, in denen fast ausschließlich Götter eine Rolle spielen und auch die menschlichen Helden als eine Art von Halbgöttern mit der Götterwelt in engster Verbindung stehen. Außerdem müßte es reiner Zufall sein, wenn wir in diesen Texten die biblischen Erzväter wiederfänden, die doch als kleine Gruppe in Kanaan nur verhältnismäßig wenig Land besaßen, politisch kaum eine Rolle spielten und vom biblischen Erzähler nur ganz selten in einen größeren geschichtlichen Rahmen hineingestellt werden. Gleichwohl sind manche Autoren, vor allem Ch. Virolleaud und R. Dussaud, der Ansicht, daß die Keretlegende und der biblische Bericht über die Einwanderung der Patriarchen in Südkanaan (Gn 12, 9; 20, 1; 24, 62) verschiedene Traditionen der gleichen Erzählung darstellen. Aber gegen diese Deutung erhebt sich — ganz abgesehen zunächst von der Stichhaltigkeit ihrer Begründung — sofort eine sehr ernste Schwierigkeit. Der Schauplatz der Keretlegende wäre nach dieser Auffassung Südkanaan (Negeb) und Edom. Sie muß folglich, als Ugarit in der 2. Hälfte des 3. Jahrtausends von Phönikern besiedelt wurde, schon im Besitz dieser Einwanderer gewesen sein[9]. Wie kann man in ihr dann aber eine Erinnerung an die Abrahamiten finden wollen, die sich doch erst frühestens

[8] H. Herkenne, Das Buch der Psalmen. Bonn 1936. S. 18.

[9] Dussaud setzt ihre Entstehung bis um 3000 hinauf, da nach ihm Traditionen, die in so enger Beziehung zu dem fernen Negeb stehen, sich nur dann erhalten konnten, wenn sie als „l'épopée des origines" anzusprechen seien. Vgl. R. de Vaux, Les textes de Ras Shamra et l'Ancien Testament. Revue biblique 46 (1937) 526—55. S. 537.

zu Anfang des 2. Jahrtausends im Negeb ansiedelten? Sollte dennoch ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen der Keretlegende und den biblischen Patriarchenerzählungen bestehen, so bliebe nach dem Gesagten nur die eine überaus schwerwiegende Folgerung: Also sind die letzteren nicht Geschichte, sondern Legende, d. h. die spätere „Historisierung" altphönikischer Mythen, die den phönikischen Mondgott Teraḥ zum Vater Abrahams werden läßt. Die Keretlegende wäre also keineswegs, wie Virolleaud meint, „en somme, une confirmation du récit biblique" [10], sondern würde eine Neubegründung für die mythologische Deutung der Patriarchenerzählungen liefern[11].

Nach Virolleaud hätte die Keretlegende folgenden Inhalt: Keret, der eponyme Held der Keretim, die im AT öfters im Zusammenhange mit dem Philisterlande genannt werden, wird vom Gotte El geschickt, um die in den Negeb eingedrungenen Teraḥiten, die Leute des Mondgottes Teraḥ, zu bekriegen, mit welchen u. a. auch ein Stamm Zabulon verbündet ist. Keret wird besiegt. Es folgt eine Völkerwanderung, ein Stamm mit Namen 'Ašer z. B. wandert nach Norden. Keret opfert in einem Heiligtum phönikischer Gottheiten und heiratet. Dann wendet er sich gegen Udmu (= Edom), wo er auf die Šapašiten, d. h. die Verehrer der Sonnengottheit Šapaš, stößt. Auf Befehl Els schont er sie und verhandelt mit ihnen. Schließlich gelangt er nach Sidon, wo er ein phönikisches Königreich gründet. — Nach Dussaud, der sonst im großen und ganzen mit Virolleaud übereinstimmt, hätte umgekehrt Keret die Teraḥiten besiegt und in die Wüste zurückgedrängt und wäre daraufhin nach Edom gezogen. Wir hätten es hier mit einer erfolgreichen kanaanäischen Reaktion gegen den Versuch einer Hegemonie der Abrahamiten im Negeb zu tun. Und zwar wäre nach Dussaud dieser Kampf zutiefst ein Religionskrieg zwischen dem altkanaanäischen Sonnenkult und dem von den Teraḥiten importierten Mondkult [12].

Aber diese Interpretationen Virolleauds und Dussauds, die anfangs manchen sehr verlockend schienen, stehen — auch abgesehen von der widersprechenden Deutung des Krieges zwischen den Keretleuten und den Teraḥiten — gerade in ihren wesentlichen Punkten auf sehr schwachen Füßen und stoßen in den letzten Jahren bei den Fachgelehrten mit Recht auf immer entschiedeneren Widerstand. Mit einiger Sicherheit scheint man bisher nur folgendes aus dem Keretepos entnehmen zu können: Krt soll sich die Tochter (oder Enkelin) des Udmu-Königs Pbl, die ihm die Götter

[10] La légende de Keret. Paris 1936. S. 33.

[11] Diese Ansicht vertritt z. B. A. Lods, der den Kampf der Keret-Leute mit den Teraḥiten als mythischen Konflikt zwischen den Gottheiten des Tages und der Nacht deuten möchte (Quelques remarques sur les poèmes mythologiques de Ras Chamra et leurs rapports avec l'Ancien Testament. Revue d'Hist. et de Phil. rel. 16 [1936] 101—30. S. 110). D. Nielsen bringt die Brautfahrt des Keret in Zusammenhang mit der mytischen Ehe zwischen dem Mondgott Teraḥ (= Yerah = El) und der Sonnengöttin Hadarat (= Šapaš)! (Die altsemitische Muttergöttin. Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 17 [1938] 504—51. S. 529—35).

[12] Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament. Paris 1937 S. 101 ff. Vgl. unten Anm. 32.

zur Gemahlin bestimmt haben, in hartem Kampfe erobern. Als er sich hierüber beklagt, wird er von El im Traume getröstet und erhält von ihm genaue Anweisungen. Mit einem gewaltigen Heere bricht er auf und gelangt nach dreitägigem Marsch zu dem Tempel der tyrischen Göttin Aširat und der sidonischen Göttin Elat [13], wo er Opfer darbringt. Nach weiteren vier Tagen kommt er nach Udmu, der Residenzstadt des Pbl, und tritt in Verhandlungen mit ihm ... (Hier bricht der Text ab.) [14]. — Ob in der Keretlegende die Terahiten überhaupt auftreten, ist höchst zweifelhaft. Die beiden Stellen, wo dies der Fall sein soll (Z. 12 ff. und 101 ff.), lassen sich auch anders interpretieren[15]. Ja es ist nicht einmal sicher, ob eine Persönlichkeit mit Namen Teraḥ oder Etraḥ in den RSch-Texten vorkommt [16]. Wenn aber die Terahiten aus der Keretlegende zu entfernen sind, dann auch ihr Kampf mit den Leuten des Keret. Was bleibt aber dann noch von der Gleichsetzung Terahs mit dem Vater Abrahams? Im besten Falle, d. h. wenn mit trḫ tatsächlich der Mondgott gemeint ist, nur derselbe Name! Auf den von der Bibel vertretenen babylonischen Ursprung der Terahiten könnte höchstens noch der Name der Frau des Mondgottes, Nikal (= NINGAL), hinweisen, übrigens der einzige babylonische Göttername im ugaritischen Pantheon. Alles andere ist verschieden. Vor allem stirbt nach der biblischen Tradition Teraḥ schon in Haran, ohne überhaupt das Land Kanaan gesehen zu haben. Noch mehr: Selbst der Gleichlaut der Namen

---

[13] Aširat und Elat sind zwei verschiedene Namen für die phönikische Muttergöttin.

[14] Vgl. R. de Vaux in Rev. bibl. 46 (1937) 444 und: Les textes 543; R. de Langhe, Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs apports à l'histoire des origines du peuple hébreu. Ephemerides theol. Lovanienses 16 (1939) 245—327. S. 288—93.

[15] In Zeile 13 steht das Wort mtrḫt, in dem man die Terahiten finden will, in Parallele zu 'št trḫ = Frau des Teraḥ (?), enthält also wohl eine Aussage über die Gemahlin des Mondgottes (?) und bedeutet etwa „Braut" (tirḫatu akkadisch = Kaufpreis für die Braut). Für die zweite Stelle sei hier der Übersetzung Dussauds die von Th. H. Gaster gegenübergestellt: „Et Téraḥ fera se lever (101) la nouvelle lune, il (la) fera briller pour Shin (102) sa femme, pour Nikar (103) sa bienaimée. Comme les sauterelles (104) elle habitera la campagne, (105) comme les criquets (elle habitera) les confins du désert" (Dussaud, Les découvertes 102^3). — „Und selbst wenn ein Mann erst vor kurzem seinen Brautpreis (trḫ) bezahlt hätte, so treibt man fort sein Weib zu einem andern (lšn = lešēnī, nicht = „pour Shin"!), seine Geliebte zu einem Fremden (nkr = nēkhār, nicht = Nikar!)" (Gaster in Oriental. Literaturzeitung 42 [1939] 272). — Auch nach Albright finden sich die Namen Teraḥ, Šin und Nikar nicht im Texte, den er im übrigen freilich wiederum anders wiedergibt als Gaster. Vgl. A. Bea, Archäologisches und Religionsgeschichtliches aus Ugarit-Ras Šamra. Biblica 20 (1939) 436—53. S. 444. — Man hat die Namen Šin und Nikar auch in dem Epos von der „Geburt der anmutigen und schönen Götter" finden wollen. Aber auch hier können die Worte anders befriedigend erklärt werden. Nach D. Nielsen z. B. (Ras Šamra Mythologie und Biblische Theologie. Leipzig 1936. S. 93) sind sie Verbalformen.

[16] Vgl. z. B. die Übersetzung Gasters in der vorigen Anmerkung. Auch die Šapašim deutet Gaster nicht als „Sonnenverehrer", sondern im Parallelismus zu yrḫm (= „Monde", „Nächte") als „Sonnen", „Tage". Nielsen (Die altsemit. Muttergöttin 532 f.) übersetzt das Wort mit „Mittag".

scheint rein äußerlich und zufällig zu sein. Wenn Trḥ eine Variante von Yrḥ (gewöhnlicher Name des Mondgottes in den RSch-Texten) sein soll, dann wäre das Wort wahrscheinlich תירח zu lesen, m. a. W. das ת des ugaritischen Trḥ gehört nicht zur Wurzel. Dagegen liegt dem biblischen Teraḥ offenbar die Wurzel trḥ zugrunde. Ein aus dieser Wurzel hergeleitetes Substantiv (turāḥū) bedeutet im Akkadischen, der Muttersprache des Vaters Abrahams, „Steinbock“ [17]. — Aber selbst wenn die beiden Namen dieselbe etymologische Herkunft haben sollten, ist man keineswegs gezwungen, ihre Träger in geschichtlichen bzw. mythologischen Zusammenhang zu bringen. Denn der Name des biblischen Teraḥ kann die abgekürzte Form eines ursprünglich theophoren Namens (etwa Teraḥnathan oder Eliteraḥ) sein, ähnlich wie sich z. B. unter den Vasallen des Assyrerkönigs Asarhaddon ein König von Tyrus namens Baal befindet [18] und der Vater des Richters Samgar den Namen der phönikischen Göttin Anat trägt (Ri 3, 31; 5, 6).

Eine Stütze für die Gleichsetzung des biblischen mit dem ugaritischen Teraḥ will man in der sog. Negebtheorie finden, d. h. in der Annahme, daß der Schauplatz der Keretlegende im Negeb, also in Südkanaan zu suchen ist, wo ja auch die biblischen Teraḥiten sich niederließen (Gn 20 f.; 26). Aber es ist von vornherein zu betonen, daß man als Verteidiger der Negebtheorie keineswegs gezwungen ist, jene Gleichsetzung anzunehmen. Wohl könnte man in der Negebtheorie eine Art Bestätigung für die schon anderweitig feststehende Identifizierung des Mondgottes Teraḥ mit dem Vater Abrahams sehen.

Ist die Negebtheorie hinreichend begründet? — Man beruft sich zunächst darauf, daß in der Keretlegende biblische Namen vorkommen, die auf Südkanaan hinweisen, vor allem Negeb, Keret, Udmu (= Edom): Keret erreicht mit seinem Heere nach einem Marsch von sieben Tagen Udmu, das in der Negebgegend zu liegen scheint. Was ist Negeb? Das Wort bedeutet ursprünglich „ausgetrocknetes, dürres Land“, ist aber im AT bereits zum Eigennamen geworden für die „Südgegend von Palästina zwischen dem hebronitischen Gebirge und Qadeš (Gn 20, 1), eine wasserlose, wesentlich nur als Weideland dienende Hochebene“, und bezeichnet im Anschluß daran den Süden ganz allgemein[19]. Wenn diese letzte Ableitung auch schon in Ugarit bekannt war, dann könnte im Keretepos mit Negeb auch die Gegend im Süden von RSch gemeint sein. Wahrscheinlich ist dies allerdings nicht, da in der Sprache von Ugarit im allgemeinen die Worte nach ihrer ursprünglichen Bedeutung gebraucht werden. — In den Keretim des AT, die dem Volke der Philister angehören, sieht man Abkömmlinge der Leute des Keret und folgert daraus, daß diese phönikischen

---

[17] Vgl. P. Joüon in Biblica 19 (1938) 280 f. Eine lehrreiche Parallele zu dem Gesagten ist die Herleitung von têmān (= jāmin; arabisch und syrisch tajman) aus der Wurzel jmn.

[18] H. Greßmann, Altorientalische Texte zum AT². 1926. S. 357.

[19] Gesenius-Buhl, Hebr. u. aram. Handwörterbuch über das AT¹⁷. 1921. S. 482.

Stämme schon Jahrhunderte vor den Philistern in Kanaan wohnten[20]. Sie hätten also ursprünglich mit den Philistern nichts zu tun gehabt und mit den Kretern höchstens insofern, als ihr Führer Keret vielleicht kretischer Herkunft war. Wenn auch die Möglichkeit eines solchen Zusammenhanges zwischen Keret und den biblischen Keretern nicht bestritten werden kann, so ist diese Hypothese doch nicht genügend begründet, um ernstlich in die Waagschale geworfen zu werden. Es ist auffallend, daß im AT die Kereter für die Zeit vor dem Eindringen der Philister in Kanaan nicht bezeugt sind. Sie scheinen also wie diese zu den „Meervölkern" zu gehören, die erst zu Anfang des 12. Jahrh. die Küsten des östlichen Mittelmeerbeckens überfluteten, zumal sie Ez 25, 16 und Soph 2, 5 anscheinend mit den Philistern gleichgesetzt werden (vgl. Jer 47, 4; Am 9, 7; Dt 2, 23). Überdies ist in dem ugaritischen Epos wahrscheinlich nicht Keret zu lesen, sondern eher Karût(u) oder Kârit (Kôret)[21]. — Unsicher ist ferner die Gleichsetzung von Udmu und Edom. Zwar ist der Hinweis darauf, daß die Bewältigung des Weges zwischen Tyrus-Sidon und Edom in vier Tagemärschen ein Ding der Unmöglichkeit sei, nicht unbedingt stichhaltig. Denn das Heiligtum, in dem Keret vor seinem Zug nach Udmu opferte, muß sich nicht notwendig in Tyrus oder Sidon befunden haben. Die Benennung der dort verehrten Gottheit Aširat-Elat nach diesen beiden Städten kann ein späterer Anachronismus sein. Wohl ist zu beachten, daß Udmu belagert wird, also nicht ein Land, sondern eine Stadt zu sein scheint, oder besser zwei Zwillingsstädte: Groß- und Klein-Udmu. Ferner muß man als Verteidiger der Negebtheorie annehmen, daß diese Gegend im 2. Jahrtausend nicht nur von Nomaden, sondern bereits von einem hochstehenden Kulturvolk bewohnt war. Dies widerspricht unsern bisherigen historischen und archäologischen Anschauungen von Negeb und Edom.

Zur Stützung der Negebtheorie beruft man sich ferner auf einige in der „Geburt der anmutigen und schönen Götter" vorkommende Namen, vor allem auf Šiba'ny, 'Ašdōd (= Azotus), midbar Qādēš (vgl. z. B. Nm 13, 26; Dt 1, 2. 46; Ps 29, 8) und 'Arābīm (= Bewohner der 'Arābāh, der Senkung zwischen dem Toten Meer und dem Ălanitischen Meerbusen). Šiba'ny (= sieben; vgl. sib'ānāh Job 42, 13), der jüngste der sieben „anmutigen und schönen Götter", soll die Stadt Ašdōd bauen und in der Wüste Qādēš einen „Stein des Zeugnisses" errichten (vgl. Gn 31, 48; Jos 22, 27 f. 34). Vielleicht hängt mit Šiba'ny der Ort Be'ēr-šèba' oder Šib'āh zusammen, wo Abraham und später Isaak mit Abimelech einen Vertrag schließt (Gn 21, 31; 26, 33). Denn es ist möglich, daß der Name dieses Ortes, der ursprünglich vielleicht „Brunnen des Šiba'ny" hieß, durch Volksetymologie in Be'ēr-šèba' = „Siebenbrunn" umgewandelt wurde und vom biblischen Erzähler mnemotechnisch mit dem Schwur in Verbindung ge-

[20] Eine Bestätigung hierfür glaubt z. B. J. W. Jack (The Ras Šamra Tablets. Their Bearing on the Old Testament. Edinburgh 1935. S. 41) in dem nègèb hakkerētī von 1 Sm 30,14 und in Soph 2,6 zu finden. Soph 2,6 emendiert er kerōth in kèrèth und übersetzt: „Die Meeresküste wird zur Weide für Keret werden."

[21] Vgl. de Vaux in Rev. bibl. 46 (1937) 443 und Nielsen, Die altsemitische Muttergöttin 529 ff. — Auch beruht „die Benennung Kerets als König der Sidonier ganz offenbar auf falscher Ergänzung einer Textlücke" (O. Eißfeldt, Ras Schamra. Theol. Literaturzeitung 64 (1939) 401—06. S. 406).

bracht wird, den Abraham bzw. Isaak und Abimelech sich dort gegenseitig leisteten[22]. Aber diese Voraussetzungen genügen bei weitem nicht, um mit Dussaud auf eine gemeinsame südkanaanäische Quelle der biblischen Patriarchengeschichten und dieser ugaritischen Mythen zu schließen. — Was die übrigen Namen betrifft, so spricht die Erwähnung der weit vom Negeb entfernten Stadt Ašdōd, die tatsächlich vor dem Eindringen der Philister unter phönikischer Oberhoheit stand, allein noch nicht für die Negebtheorie, ganz abgesehen davon, daß in dem verstümmelt überlieferten Namen das erste „d" durchaus unsicher ist. Midbar qādēš kann auch mit „heilige Wüste" und ʿărābīm mit „Nomaden" wiedergegeben werden.

Unter den fünf Festungen, die Keret im Auftrage Els erobern soll, befindet sich angeblich auch die der zblnm, und unter seinen Verbündeten ein Volk mit Namen ʾšr. Man hat damit die beiden israelitischen Stämme Zabulon und Aser in Verbindung gebracht. Sollten wir es hier tatsächlich mit Eigennamen zu tun haben[23], so wäre damit nachgewiesen, daß bereits in vormosaischer Zeit der Negeb der RSch-Texte von Stämmen bewohnt war, deren Namen sich auch in Israel finden.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß für die Negebtheorie zwar kein einziges durchschlagendes Argument beigebracht werden kann, da die einzelnen Orts- und Personennamen, die angeblich auf den Negeb hindeuten, anders erklärt werden können. Gleichwohl ist die „Negeb" genannte Gegend der Keretlegende auf Grund der Etymologie und des biblischen Gebrauches dieses Wortes wahrscheinlicher in Südkanaan zu suchen als weiter nördlich. Zwar versucht R. de Vaux aus der Keretlegende selbst die nördliche Lokalisierung ihres Schauplatzes positiv zu begründen[24]. Die Zeilen 108 bis 114 (Parallelstelle Z. 210—18) des Keretepos übersetzt er folgendermaßen: „Et il arrive à Udmu-la-grande et à Udmu-la-petite, et il séjourne dans les cités de Sharna, dans les villes de Sa'at ... à la fontaine de Shebt, à la source de Mimlat." Diese Übersetzung ist, was die Eigennamen betrifft, in ihrem ersten Teil gesichert. Dagegen werden die Worte šbt und mmlt von andern als Verbalformen gedeutet. De Vaux glaubt nun die Ortschaften Udmu, Šarna, Ša'at, Šebt und Mimlat in der Gegend westlich des Sees Genesareth entdeckt zu haben. Die Doppelstadt Udmu identifiziert er mit dem heutigen Kh. ed-Dâmiyeh, etwa 100 km (= 4 Tagereisen) südlich von Sidon und 12 km westlich des Sees, dem ʾAdāmi hannèqèb von Jos 19, 33[25]. In einem Umkreis von etwa 15 km will er auch die übrigen Örtlichkeiten gefunden haben, nämlich Šarna in

[22] Šèba' bedeutet sowohl „sieben" als auch „Schwur".

[23] Sicher ist dies keineswegs! Albright schlägt vor, ʾšr mit „sie ziehen" und zblnm mit „die Edlen" zu übersetzen. Vgl. de Vaux, Les textes 542; de Langhe 316—22.

[24] Le cadre géographique du poème de Krt. Rev. bibl. 46 (1937) 362—72; Les textes 540 f. De Langhe schließt sich der Erklärung von de Vaux an. Nach Aistleitner wäre ngb überhaupt nicht im geographischen Sinne zu verstehen, sondern würde, entsprechend dem arabischen nagb bzw. nugaba, „edel" oder „Held" bedeuten. Vgl. de Langhe 300.

[25] De Vaux liest hier, gestützt auf den LXX-Text von Lagarde, ʾădummê hannèqèb. Auch Albright und Aistleitner suchen Udmu im Norden. Vgl. A. Bea, Ras Šamra und das Alte Testament. Biblica 19 (1938) 435—53. S. 437.

dem heutigen Sarona (4 km südlich), Sa'at in Kh. es-Sa'd (10 km nordwestlich), Šebt in Kefr Sabt (2 km südwestlich) und Mimlat in 'Ain Mimla (12 km nördlich). Auch die Namen Aser und Zabulon würden nach de Vaux gut in diese Gegend passen, da ihre enge Beziehung zu den Phönikern und Kanaanäern (Gn 49, 13; Ri 1, 31 f.) sowie ihre lose Verbindung mit den übrigen israelitischen Stämmen (Ri 5, 17) auch in den biblischen Berichten bezeugt sei. — Diese Interpretation wirkt auf den ersten Blick verblüffend. Wenn man jedoch bedenkt, daß die Deutung von šbt und mmlt sehr zweifelhaft ist, so bleiben nur noch drei Namen, deren Identifizierung ebenfalls nicht sicher ist und von denen wenigstens einer, nämlich 'Ad(ā)māh bzw. 'Adummīm, auch anderswo lokalisiert werden kann[26]. Ob dies aber genügt, um den Schauplatz der Keretlegende in die Gegend des Sees Genesareth zu verlegen?

Somit wird man der Negebtheorie größere Wahrscheinlichkeit zugestehen müssen als der von de Vaux aufgestellten Gegenhypothese. Mag auch von den in den RSch-Texten genannten Örtlichkeiten keine einzige mit absoluter Sicherheit nach Südkanaan zu verlegen sein, so ist doch die Lokalisierung der Negebgegend in Nordkanaan unwahrscheinlich. Setzt man aber einmal die Identität des Negeb der Keretlegende mit dem biblischen Negeb als richtig voraus, dann erscheint auch die Gleichsetzung der andern Ortsbezeichnungen mit südkanaanäischen Namen z. T. viel einleuchtender. Die verhältnismäßig zahlreichen Anklänge an Namen aus dem biblischen Negeb oder doch seiner Nachbarschaft sind zum mindesten sehr auffallend[27]. Ferner erklären sich dann sehr gut folgende Tatsachen: die Auffindung einer anscheinend mit der Keilschrift von RSch versehenen Tafel in dem nur 20 Meilen östlich von 'Ašdōd liegenden Bēth Šèmèš[28]; die Verehrung des phönikischen Gottes Dagon durch die nichtsemitischen Philister; die Ähnlichkeit der Sprache von Ugarit mit dem Südsemitischen; das Fehlen nordsemitischer Gottheiten, z. B. des Baal, in dem Mythus von den „anmutigen und schönen Göttern". Endlich paßt die Negebtheorie gut zu der Ansicht Herodots (I 1), daß die Ursitze der Phöniker am Erythreischen (= Roten) Meer zu suchen seien. Sie hätten also die Gegend bewohnt, in der sich Jahrhunderte später die biblischen Patriarchen und die israelitischen Stämme aufhielten, nämlich das Land zwischen Mittelmeer und Rotem Meer, wären von dort etwa zu Anfang des 3. Jahrtausends[29] nach Norden gezogen und hätten sich unter Keret in Phönikien angesiedelt[30]. Gegen 2000 dehnten sie dann ihren Landbesitz weiter nach Norden bis Ugarit aus.

[26] Nach Albright wäre vom linguistischen Standpunkt aus nur einer von den fünf Fällen gerechtfertigt! Vgl. de Langhe 308.

[27] Dussaud 57 glaubt z. B. auch eine Wüste 'Alūš entdeckt zu haben, die nach Nm 33,13 f. nördlich vom Sinai liegen muß.

[28] Vgl. Virolleaud in Syria 16 (1935) 186.

[29] Als Herodot um 450 nach Tyrus kam, erfuhr er dort: εἶναι δὲ ἔτεα ἀπ' οὗ Τύρον οἰκέουσι, τριηκόσια καὶ δισχίλια (II 44). Nach der phönikischen Tradition wäre also Tyrus um 2750 gegründet worden.

[30] So würde sich auch die Herleitung des Wortes „Phönikien" von φοῖνιξ rechtfertigen, die von manchem angezweifelt wurde, da Phönikien kein „Palmenland" sei.

Es kann somit als wahrscheinlich angenommen werden, daß in der Keretlegende und in dem Epos von den „anmutigen und schönen Göttern" altphönikische Traditionen verarbeitet sind, deren Schauplatz im Norden etwa von Azotus und Bēth Šèmèš und im Süden vom Roten Meer begrenzt wird. Die an sich mögliche Annahme, diese südkanaanäischen Mythen seien von den handelsgewandten Phönikern erst n a c h ihrer Einwanderung in Nordsyrien und Ugarit übernommen worden, wird hier kaum ausreichen. Denn die enge Verknüpfung mit einem so fernen Land (Negeb) würde sich in importierten Traditionen schwerlich so lange erhalten haben[31]. — Weitere Folgerungen dürfen aus der Negebtheorie allerdings nicht gezogen werden, insbesondere nicht der quellenhafte Zusammenhang der biblischen Patriarchenerzählungen mit den RSch-Mythen[32].

b) Der Name des Helden der D a n e l - Legende war wahrscheinlich auch in Israel bekannt. Ez 14, 14. 20 nennt der Prophet „Noe, Daniel und Job" als Muster der Tugend; und in der bekannten Satire Ez 28, 2—10 tadelt er den König von Tyrus, daß er in seiner Überheblichkeit sich für weiser als Daniel halte (V. 3). Wer an der Echtheit dieser Perikopen festhält, wird nicht umhin können zuzugeben, daß hier nicht der biblische Daniel gemeint sein kann. Denn es ist kaum denkbar, daß Ezechiel als Zeitgenosse des nach Babel deportierten Daniel diesen schon zu seinen Lebzeiten neben zwei bekannten Persönlichkeiten der fernen Vergangenheit seinen Volksgenossen als anerkanntes Muster der Frömmigkeit vor Augen stellt. Erst recht hätte dieser Name dem König von Tyrus nichts zu sagen gehabt. Es muß sich vielmehr um einen nicht nur in Israel, sondern auch in Phönikien bekannten und berühmten Helden der Vergangenheit handeln. Bestärkt wird man in dieser Annahme durch die Tatsache, daß an den drei Ezechiel-Stellen das sonst übliche doppelte Jod in dem Namen Daniel fehlt: Dani'ēl statt Dānijjēl. Wir haben es also mit zwei verschiedenen Namen zu tun, von denen der erste genau dieselben Konsonanten aufweist wie der des ugaritischen Dn'l. Er ist offenbar auch wie

[31] Vgl. oben Anm. 9.

[32] Hier geht vor allem D u s s a u d entschieden zu weit. Er indentifiziert nicht nur die sehr problematischen „Terahiten" der Keretlegende mit den biblischen Erzvätern, sondern glaubt sogar den angeblichen Sieg, den die Keret-Leute über die Terahiten davontrugen, folgendermaßen in den biblischen Bericht über das Eindringen der Patriarchen in Südkanaan und ihre spätere Auswanderung nach Ägypten einbauen zu können: „Ainsi, les légendes patriarcales représenteraient une tentative d'hégémonie des Abrahamites dans le Négeb, tentative qui ne tarda pas à être brisée et, à la suite de laquelle, s'étend cette période obscure où les Israélites pénétrèrent en Égypte avec les Hyksos, pour en être refoulés avec eux (S. 109). Noch phantastischer klingt es, wenn Dussaud in dem Epos von den „anmutigen und schönen Göttern" den folkloristischen Prototyp für den Durchzug der Israeliten durch das Schilfmeer und den Jordan finden will. „Il est bien évident que la conception de ce mythe ne pouvait germer que dans l'esprit d'un peuple accoutumé à assurer par caravanes la liaison entre la mer Rouge et la Méditerranée" (S. 61 f.). Dussaud stützt sich hierbei auf Z. 23 (Parallelen: Z. 58 f. und 61) des genannten Gedichtes, die er übersetzt: „Je séparerai la mer d'avec la mer". Aber diese Übersetzung ist schon allein deswegen unhaltbar, weil sie „im Zusammenhang sinnlos ist" (B e a , RSch u. d. AT. 440).

dieser zu vokalisieren: Dān'ēl = „El ist Richter“ [33]. — Bezeichnet nun aber der gleichlautende Name auch dieselbe Person? Wahrscheinlich ja! Mag der Held der Danel-Legende auch nicht — wie bei Ezechiel — ausdrücklich als Muster der Tugend und Weisheit gepriesen werden, so ist er doch ein Mann, der in unbestechlicher Gerechtigkeit für die Schwachen und Bedrückten eintritt [34]. So erklärt es sich auch, warum Ezechiel den König von Tyrus gerade mit diesem Helden der phönikischen Legende sich vergleichen läßt, erst recht dann, wenn, wie manche annehmen, auch er einst König von Tyrus war. In Israel mag die Erinnerung an den phönikischen Danel später erloschen sein, da er nicht — wie Noe und Job — im Mittelpunkt einer biblischen Erzählung steht und seine Namensähnlichkeit mit dem Propheten Daniel einer Verwechslung mit diesem günstig war. — Freilich ist mit alledem noch nicht nachgewiesen, daß Danel eine geschichtliche Person ist. Weder aus der ugaritischen Legende noch aus Ezechiel kann man dies mit Sicherheit entnehmen. Man hat sogar Danel mit dem unterirdischen Vegetations- und Richtergott Mot, dem Hauptgegner Baals, identifizieren wollen[35]. Aber selbst die Richtigkeit dieser Deutung vorausgesetzt: warum sollte Ezechiel in seinem Klagelied über den König von Tyrus nicht auch eine Gestalt aus der phönikischen Mythologie heranziehen? In Kap. 14 aber, wo er die Heidenvölker (V. 13—20) in Gegensatz stellt zu den Bewohnern Jerusalems (V. 21), läßt schon der Zusammenhang erwarten, daß der neben den Nichtisraeliten Noe und Job genannte Danel ebenfalls einem fremden Volke angehört.

Zum Unterschied von den zahlreichen sprachlich-stilistischen Parallelen scheinen also — abgesehen von der Person des Danel — inhaltliche Zusammenhänge zwischen den RSch-Mythen und der Geschichte des AT nicht zu bestehen. Dennoch sind die Texte von Ugarit für die geschichtliche Zuverlässigkeit des AT von der allergrößten Bedeutung. Haben sie doch zum erstenmal den handgreiflichen Beweis erbracht, daß es zur Zeit der Einwanderung Israels in Kanaan und schon vorher bei einem stammverwandten, benachbarten und früher in Kanaan oder im Grenzgebiete Kanaans beheimateten Volk eine ausgedehnte Literatur gab, und zwar in einer dem Hebräischen sehr ähnlichen Sprache. Wenn damit auch nicht nachgewiesen ist, daß die Anfänge der atl Literatur tatsächlich bis in die Zeit der Landnahme hinaufgehen, so machen die RSch-Texte dies doch höchstwahrscheinlich. Denn es wäre eigentümlich, wenn das einwandernde Israel von der kanaanäischen Literatur unberührt geblieben wäre. Die Behauptung mancher Vertreter der modernen Bibelkritik, in Israel sei die Schreibkunst in so alter Zeit noch unbekannt und die schriftliche Aufzeichnung alter Traditionen daher bis zum Beginn der Königszeit unmöglich gewesen, erweist sich somit als unhaltbar. Allein aus diesem Grunde schon wird man in diesen Kreisen die bisherige Einschätzung oder vielmehr Unterschätzung der alten biblischen Erzählungen, insbesondere der Patriarchengeschichten, einer gründlichen Revision unterziehen müssen.

[33] Die Vokalisation der Massorethen (Dāni'ēl) ist kaum haltbar, abgesehen davon, daß auch so zwei verschiedene Namen vorliegen: Dāni'ēl und Dānijjēl. Vgl. P. Joüon in Biblica 19 (1938) 283 ff.

[34] Vgl. z. B. Z. 7 f.; oben S. 2.

[35] So Aistleitner; vgl. Bea, Archäologisches 444 f.

MITTEILUNGEN

„Vorschule der Weisheit“[1]

Die Philosophie ist für den Theologen nicht nur die dienende „Magd“, die ihm den Unterbau und das Handwerkszeug für das Studium der Theologie liefert. Sie ist ihm auch eine wahre Führerin auf dem Wege der Erkenntnis und Lebensführung. Darum müßte das Weiterstudium in den philosophischen Disziplinen zu den Selbstverständlichkeiten gehören, die sich aus der Notwendigkeit des eigenen Dienstes und der Betreuung denkender Menschen ergeben. Daß das leider nicht die Lebensregel ist, hat seinen Grund nicht nur in der Schwierigkeit der Erfassung neuer Systeme und des Ausbaus der alten. Auch die Philosophen tragen hier eine bedauerliche Verantwortung. Wer heute ein neues philosophisches Werk studieren will, muß sich vorerst den berühmten dreifachen Panzer beschaffen, um gefahrlos in die aufgeregte Flut philosophischer Eruption zu steuern. Es ist eine Freude für den Liebhaber echter Philosophie, einmal eine Ausnahme feststellen zu können.

Wer das neue, umfangreiche Werk unseres Trierer Philosophen Josef Lenz „Vorschule der Weisheit“ zu lesen beginnt, der hört nicht mehr auf, bis das ganze stattliche Werk mit seinen 495 Textseiten und der Literaturübersicht von 33 Seiten wie ein interessanter wissenschaftlicher Tonfilm an seinem geistigen Auge vorübergezogen ist und einen unauslöschbaren, tiefen Eindruck erzielt hat. Hier finden wir eine wohlgepflegte Fachsprache, die ganz frei ist von allem Ballast verhüllender Geheimnisse. Der Verfasser hat sich bemüht, das Durcharbeiten seines Werkes angenehm und anregend zu gestalten. Man ersieht aus seinen klaren Darlegungen die keine Mühe scheuende Liebe, die das primum vivere, deinde philosophari berichtigt zum philosophari et vivere. Seine Arbeit bedeutet keine Theorie, sondern eine Lebensanleitung. Alles, was große Denker der Vorzeit gefunden, wird gewissenhaft gewertet und verwertet. Ein ruhiges, aber gediegenes Urteil begleitet den Leser wie ein Vergil den lernenden und suchenden Dante. Die Ehrfurcht, nach Goethe die Grundlage aller Erziehung, geht mit dem Verfasser Hand in Hand durch die Labyrinthe menschlicher Forschung und Irrung. Stets leuchtet über den Ausführungen der Sonnenglanz der ewigen, unantastbaren Wahrheit.

Nach kurzer, überzeugender Darlegung des Wissenschaftscharakters der Einleitung in die Philosophie gibt Lenz eine Übersicht über die Entwicklung der Definition der Philosophie: Philosophie ist die natürliche Erforschung der letzten Prinzipien des Seins, Erkennens und Strebens zur Erlangung einer allgemeinen Welt- und Lebensanschauung und zur Grundlegung der Lebensgestaltung. Sie will also ein Doppeltes:

[1] Josef Lenz, Vorschule der Weisheit, Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie, Rita-Verlag und -Druckerei der Augustiner, Würzburg, Verlag für katholisches Schrifttum. 1941. Brosch. 12 RM., gebd. 13,50 RM.

Wirklichkeitserkenntnis und rechte Lebensführung. (S. 15.)

Lenz hat Raffaels „Schule von Athen" als Titelbild und Symbol seines Buches glücklich gewählt und ausgedeutet (S. 86 bis 89), ist aber weder bei den Griechen noch bei Raffael und seiner Zeit müßig stehen geblieben. Die philosophia perennis ist ihm eine Herzensaufgabe, aber kein Petrefakt. Mit kluger Zurückhaltung und gerechter Aufgeschlossenheit geht er an die Prüfung aller Strömungen heran — gewiß keine leichte Aufgabe — und begründet seine persönliche Auffassung ohne die übliche Unfehlbarkeit und übersteigerte Überzeugung des erreichten non plus ultra.

Die Systematik der Lenzschen Arbeit ist eine wirkliche Zusammenfassung, keine Kunststruktur, die nur den Mysten des Faches durchsichtig wäre. So gibt er eine kurze und klare Übersicht über die Geschichte der Einteilung der Philosophie und der neuzeitlichen Entwicklung der Wolffschen Einteilung (S. 176 bis 179). Erkenntnis der Wirklichkeit und Stellungnahme zu ihr im Streben lenkt schließlich die drei Ströme der Lebensphilosophie: Wirklichkeitsphilosophie (Metaphysik), Erkenntnisphilosophie, Willensphilosophie.

Die Geschichte der Philosophie ist urnotwendiger Unterbau zu den schier zahllosen Auf- und Anbauten in allen Stilarten, das Bizarre nicht ausgeschlossen. Es ist aber keine leere Aufzählung, sondern eine kritische Beleuchtung und Annahme alles Guten, Ablehnung alles Unbrauchbaren. Die Bedeutung des Bewußtseins als Ausgangspunkt des Philosophierens, das Herausschälen des Echten bei der modernen Existenzphilosophie, das Aufweisen der Grenzen zwischen der Weisheitslehre und der Religion, die Darlegung der erfolgversprechenden wissenschaftlichen Methodik und die Darbietung des gewaltigen Literaturstrebens mögen wie Meilensteine am Wege des Buches den Inhalt kurz umreißen. Lenz hat sein schönes Buch seinem Lehrer Adolf Dyroff zur Vollendung des 75. Lebensjahres gewidmet als Zeichen seiner Dankbarkeit und Verehrung. Der Altmeister hat seinem erfolgreichen Schüler folgendes Zeugnis für seine Arbeit ausgestellt: „Zu meiner großen Freude habe ich Ihr schönes und reiches Werk gelesen. Ich erkenne, wie fleißig, gründlich und umsichtig Sie gearbeitet hab n. Sie haben da eine Riesenleistung vollbracht, die ich nur mit wohlwollendem Neide bewundern kann. Ich gehe ganz mit Ihnen, wie mir denn Ihre großartige Unternehmung, Wissenschaft und Weisheit wieder zusammenzubringen (gesperrt vom Berichterstatter), ausgezeichnet gefällt. Deshalb freue ich mich darüber, daß Sie alles so eingänglich, geschickt und anregend, ja protreptisch (Anspielung auf den „Protreptikos" des Aristoteles. D. B.) darstellen. In meinem Gesamturteil darf aber nicht fehlen die nachdrückliche Anerkennung des für Ihren Zweck ausgezeichneten Aufbaues Ihres Werkes, seiner vollen Zeitgemäßheit, seiner Ursprünglichkeit und seiner Nützlichkeit im guten Sinne dieses Wortes. Ich habe viel aus Ihrem Buche gelernt ..." Diesem Worte aus berufenem Munde braucht man nichts mehr hinzuzufügen.

Ein anderer Fachmann, Philosophieprofessor Dr. Matthias Meier in Darmstadt, hat dem Verfasser sein Urteil in ähnlicher Anerkennung mitgeteilt: „.. Die Lektüre bereitete mir einen solchen Genuß, daß ich kaum

mehr zu lesen aufhören konnte. Die schwersten Fragen meistern Sie auf eine so klare, wahre und leichte Weise, welche die Eigenschaften eines echten Philosophen verrät (405 f.). Auch das bene docet, qui bene distinguit ist ein Attribut von Ihnen, und oft überkam mich ein Neid für alle diejenigen, die zu Ihren Füßen sitzen ... Ich kann mich nicht erinnern, daß ich je ein philosophisches Werk gelesen habe, das so kompromißlos und konsequent durchgeführt ist. Wenn ich Spinoza nenne, so ist das ein Vergleich, der hinkt. Mir imponiert eine solche geschlossene Systematik. Dabei haben Sie eine Ruhe und Überlegenheit, geistige Ursprünglichkeit und Geschmeidigkeit, die Bewunderung erregt und den Leser in den Bann Ihrer Gedankengänge zwingt. Am schönsten ist die moderne, einzigartig durchgeführte ganzheitliche Betrachtungsweise, nach der das theorein und prattein zusammengehören ... gerade weil Ihr Werk den substantiellen Geist der Zeit zu schöner Ausprägung und begrifflicher Klarheit bringt, zweifle ich nicht, daß es perennen Wert haben wird ... Trier ist die Monade, die die Welt bedeutet. Sie sehen hervorragend die Zeit oder besser in Ihrer Arbeit spiegelt sich die Zeit, in der wir leben ... Ich halte Ihr opus für das beste, was in unserer Zeit erschienen ist, und glaube, daß es geeignet ist, das heilige Feuer der Philosophie in Deutschland zu hüten."

Es ist eine Ehrensache für den Klerus der Diözese Trier, diesen Anerkennungen die Tat folgen zu lassen. Das neue Werk von Josef Lenz ist gleichzeitig ein Handbuch der Philosophie im Abriß, eine umfassende Geschichte der Philosophie und ein aufschlußreiches Handlexikon der Weltweisheit. Es gehört in die Hand eines jeden Theologiestudierenden und erst recht in die Bücherei eines jeden Priesters. Auch unseren Nachbardiözesen und allen deutschen Priestern sei es angelegentlich empfohlen, ebenso allen gebildeten Laien.

Trier. Domkapitular Carl Kammer.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

BÜCHER FÜR MUTTER UND KIND

Nicht jeder, dem es obliegt, die Kleinsten und Kleinen durch Unterweisung zum lieben Gott zu führen, oder denen, die dazu berufen sind, dabei zu raten und zu helfen, hat Zeit und Gelegenheit, die Fülle des einschlägigen Schrifttums durchzuarbeiten und das Beste auszuwählen. Darum soll an dieser Stelle auf gute, erprobte Schriften hingewiesen werden.

Ein Bilderbuch vom Lieben Gott. Von Franz Weigl und Johanna Zinke. Bilder von Ernst Kozies. Herder, Freiburg i. Br. Großformat 1,10 RM.

Kinder haben Freude an Bildern. Sehr viel Freude werden sie an dem „Bilderbuch vom Lieben Gott" haben, das der Herder-Verlag 1940 herausgebracht hat. Die künstlerisch wertvollen Bilder sind bunt und groß und fesseln das Kind. Sie werden schon den 3- und 4jährigen Anlaß zu vielen Fragen sein, die sich leicht von den Eltern beantworten lassen, weil die Darstellungen in das Leben des Kindes und der Familie eingreifen. Das, was das Kind an religiösem

Wissen aus den Bildern schöpfen soll, ist knapp und klar auf der nächstfolgenden Seite angegeben.

Das dritte Bild stellt z. B. dar, daß der Vatergott alles sieht. Er thront in der Höhe und schaut seinen Kindern zu. Er sieht, wie das kleine Kind dem Armen ein Stückchen Brot reicht. Er sieht, wie Kinder sich ganz ihrem Spiel hingeben und lieb miteinander sind. Er sieht aber auch den bösen Buben, der sein Schwesterchen an den Haaren reißt und den kleinen Dieb, der auf den Bretterzaun gestiegen ist und nach dem Apfel auf fremdem Baume greift. Der Text zu diesem Bilde sind die bekannten Sprüche, die das Kind Gottes Allwissenheit und Allgegenwart erahnen lassen. Er lautet: „Wo ich bin und was ich tu, sieht mir Gott, mein Vater zu." — „In Feld und Wald und Berg und Tal erblickt sein Aug mich überall. Er schaut mir auch ins Herz hinein und weiß, ob es von Sünden rein." — „Ein Auge ist, das alles sieht, auch was in finstrer Nacht geschieht."

In ähnlicher Weise belehren auch die anderen Bilder. Sie zeigen dem Kind Gott, den allmächtigen Schöpfer, dann den Vater voller Güte, dem es dankbar sein muß. Sie belehren es, wie es den Tag mit Gott beginnen und schließen soll, wie Gottes Engel es behütet. Sie zeigen ihm die Kirche als Gottes Wohnung auf der Erde. Wenn das Kind diese Bilder oft betrachtet — es wird von selbst immer wieder nach ihnen greifen, — dann tritt es von früh auf in das rechte Verhältnis zu Gott und strebt danach, ihm zu gefallen. Und der Mutter liegt es ob, im gegebenen Augenblick mit liebem Wort an das Bild zu erinnern und dem Kinde täglich neu den Segen zu erschließen, den ein solches Buch für es bedeutet.

Ein Bilderbuch vom göttlichen Heiland. Von Franz Weigl und Johanna Zinke. Bilder von Ernst Kozies. Herder, Freiburg i. B. Großformat 1,10 RM.

An das „Bilderbuch vom Lieben Gott" schließt sich „Ein Bilderbuch vom göttlichen Heiland". Das Wesentlichste aus dem Heilandsleben ist im Bilde dargestellt und von hl. Text begleitet, der sich in kindlich-schlichter Sprache darbietet. Schauen wir uns das zweite Bild einmal an: Die Flüchtlinge in der Nacht. Trab, trab geht das Eselchen seinen Weg. Es trägt die zarte Mutter, die ihr schlafendes Kindlein in den Armen hält. St. Josef schreitet rüstig aus, in der Linken den Wanderstab, mit der Rechten das Tier zur Eile antreibend. Seine sorgenden Augen ruhen auf Mutter und Kind. Der Text zu dem Bilde lautet: „Es lebte aber in dem Lande ein böser König. Er hieß Herodes. Der wollte das Jesuskind umbringen. In der Nacht aber erschien dem Josef ein Engel und sagte: „Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter und flieh!" Sogleich stand Josef auf, nahm das Kind und seine Mutter und zog mit ihnen fort."

Da ist kein Wort, das dem Kinde unverständlich ist. Es wird über das Dargebotene hinaus noch mehr wissen wollen und unermüdlich im Fragen sein. Leicht können die Eltern, die den ausführlichen Bericht der hl. Geschichte kennen, die Fragen des Kindes beantworten.

Es darf dem Kinde aber nicht nur ein Wissen vermittelt werden. Auch Gemüt und Wille müssen beteiligt werden. Das Kind muß alles miterleben, es muß mitfühlend, mitleidend dem kleinen, armen Gotteskind auf seinem Weg in die Verbannung folgen. Aus seinem Herzen muß die Bitte aufsteigen: „Jesulein, nun hast du kein Heim mehr. Du bist mit deinen Eltern aus der Heimat verstoßen. Wo sollst du hin? In die Fremde, wo niemand dich kennt, wo vielleicht niemand etwas von dir wissen will! Du armes Jesulein, komm zu mir! Komm in mein kleines Herz. Ich will dich gerne einlassen. Bei mir darfst du wohnen. Ich hab' dich lieb; ich will dich froh machen; mein kleines Herz soll deine Heimat sein."

Die Geburt des Christkindes, die Flucht nach Ägypten, Jesus, des hl. Josef kleiner Lehrbub, der Jesusknabe auf dem Osterfest im Tempel, der Kinderfreund,

der Herr über Meer und Sturm, Jesus beim toten Mägdlein, der Lehrer seiner Jünger, das letzte Abendmahl, Gefangennehmung, Kreuzweg, Opfertod und Osterwunder sind die Stationen des Heilandlebens, die das Kind in diesem wirklich feinen Buche betrachtet. Es ist eine köstliche Gabe für das Kind und den Eltern ein vorzüglicher Helfer bei der religiösen Erziehung. Möge das Buch als Weihnachtsfreude zu jedem Kinde kommen!

Religionsbüchlein für Mutter und Kind. Von Marie Schlumpf. Mit Bildern von Bertha Schneider. Herder, Freiburg i. Br. 5. verb. Auflage. 130 S. Geb. 1,20 RM.

Als Hilfe für die unmittelbare religiöse Unterweisung der 5- bis 8jährigen Kinder sei Eltern und Erziehern dieses Religionsbüchlein warm empfohlen. Noch nie hatte ich ein solch ansprechendes, kindertümliches und umfassendes Religionsbüchlein in Händen wie dieses, das uns die Schweizer Lehrerin Marie Schlumpf schenkt. Man spürt, daß es aus der Praxis herausgewachsen ist. In Form der Unterhaltung werden dem Kinde die ewigen Wahrheiten nahegebracht. Alles, was das Kind in diesem Lebensalter aus der Glaubens- und Sittenlehre wissen muß, auch die Vorbereitung auf den Empfang der hl. Sakramente, ist in übersichtlicher Form dargeboten. Wie schlicht die Sprache ist! Das Kind versteht sie. Klar und lieb werden ihm die hl. Geheimnisse vermittelt. Die eingestreuten Erzählungen und einfachen Zeichnungen wecken Freude, belehren und vertiefen. Viele Freunde hat sich das Büchlein erworben, das die Verfasserin mit folgenden Worten in die Hände der Liebfraue legt: „Maria, Mutter aller Mütter, nimm gnädig dieses Büchlein auf und lege es in die segnenden Hände deines Jesus, der in den Tabernakeln unserer Kirchen sich nach heiligen Kindern sehnt."

Päpstliche und Bischöfliche Empfehlungen begleiten den Weg des Religionsbüchleins, das in kurzer Zeit fünf Auflagen erlebte und auf den Rat des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs Dr. Gröber von Freiburg, seine enge Schweizerheimat verließ und nach Deutschland übersiedelte. In einem Vorwort „Der Mutter und dem Kinde freudigen Gruß", gibt die Verfasserin selbst nutzbringende Anleitung, wie das Büchlein zu gebrauchen ist. Tausenden ist es lieb und unentbehrlich geworden. Für alle, die es recht ausnützen, ist die Religionsstunde wahrhaft das, was sie sein soll: eine heilige Feierstunde für Kind und Katechet.

Trier Denzer

ALTES TESTAMENT

Biblische Altertumskunde. Von Friedrich Nötscher. (Die Hl. Schrift des AT, Ergänzungsband III.) Hanstein, Bonn 1940. XVIII u. 392 Seiten, 48 Bildtafeln. Brosch. 14,50 RM., gebd. 17 RM.

Die nicht lange nach der Theologie des AT von P. Heinisch als zweiter der vier geplanten Ergänzungsbände der „Bonner Bibel" erschienene biblische Archäologie füllt eine wirkliche Lücke in der neueren biblischen Literatur. Während sich nämlich die schon vorhandenen einschlägigen Werke in erster Linie an einen engen Kreis von Fachgelehrten wenden, setzt N. „weniger Fachkenntnisse voraus als jene, zieht die biblischen Angaben, die dem Benutzer nicht immer ohne weiteres geläufig sind, in weiterem Maße heran und beachtet besonders die religiösen Bräuche und Einrichtungen", gibt aber darüber hinaus, „um dem fachlich Interessierten die Nachprüfung zu erleichtern, . . . in den Anmerkungen die nötigsten Quellen- und Literaturverweise" (Vorwort). — Aufgabe der biblischen Altertumskunde ist nach N. die Darstellung der kulturellen Vergangenheit der biblischen Länder auf Grund der aus biblischer Zeit erhaltenen Denkmäler. Da hierbei „Denkmal im weitesten

Sinn zu verstehen" ist, sind auch Schriftdenkmäler, d. h. vor allem die biblische Überlieferung, als Quellen heranzuziehen. „Es kommt ja nicht darauf an, möglichst viele Bibelstellen archäologisch zu erklären, sondern die archäologischen Einzelheiten so in Zusammenhang zu bringen, daß das kulturelle Gesamtbild des biblischen Zeitalters mehr Farbe und Gestalt gewinnt, als es nach dem biblischen Text allein der Fall ist" (S. 1). Die so umrissene Aufgabe hat N. meisterhaft gelöst. Nach kurzem Eingehen auf Fragen allgemeineren Charakters (Einleitung, S. 1 bis 23) verbreitet er sich in fünf Hauptabschnitten über Haus und Haushalt (S. 24 bis 69), Familie (S. 69 bis 104), Staat und Gesellschaft (S. 105 bis 167), Wirtschaft (S. 168 bis 263), religiöse Bräuche und Einrichtungen (S. 263 bis 371). Angefügt sind neben einem wertvollen Register 48 Bildtafeln mit 113 sorgfältig ausgewählten und vorzüglich reproduzierten Darstellungen. — Die überaus gewissenhafte Verarbeitung eines ungeheuren Materials sowie das nüchterne und vorsichtig abwägende Urteil, das vielleicht hin und wieder (z. B. S. 263 f. in der Frage nach den Zusammenhängen zwischen den Texten von Ras Schamra und dem AT) etwas zu zurückhaltend ist, weckt Vertrauen zu der in eine edle und leicht verständliche Sprache gekleideten Darstellung und sichert dem Werk den Ruf eines zuverlässigen Führers durch alle archäologischen Fragen des Alten und Neuen Testamentes. — Von nicht gerade seltenen Druckfehlern werden S. 392 nur drei berichtigt. Ein merkwürdiges Mißgeschick muß über dem oft zitierten Namen des englischen Archäologen Garstang gewaltet haben, da er sich dem Leser durchweg als Garstrang vorstellt. — Dieses ausgezeichnete Werk, das — wie übrigens auch der Jeremiaskommentar des gleichen Verfassers — zweifellos einen der gediegensten Beiträge zum Bonner Bibelwerk darstellt, gehört in die Bücherei eines jeden Geistlichen. B. Stein.

Werkbuch der Bibel. Erster Band: Das Alte Testament. Von Edmund Kalt. Herder, Freiburg 1941. XVI u. 583 Seiten, 86 Werkbilder mit Erklärungen. 9,80 RM., gebd. 11,80 RM.

Es ist sehr zu begrüßen, daß das „Handbuch der biblischen Geschichte" von Schuster-Holzammer, das mit seinen acht Auflagen länger als ein halbes Jahrhundert überaus segensreich das Verständnis der Hl. Schrift gefördert hat, nun unter neuzeitlichem Titel und in völlig veränderter, den Anforderungen unserer Zeit angepaßter Form erscheint. Das „Werkbuch", dessen Gebrauch infolge der übersichtlichen Anordnung des Textes außerordentlich erleichtert wird, will als Bibelkunde all das aus der biblischen Welt und Umwelt bieten, was zum Verständnis der Hl. Schrift notwendig ist: Literaturgeschichte, Lehre von Kanon und Bibeltext, Archäologie, Geschichte, Kulturgeschichte, Geographie, Botanik, Zoologie. Als Bibelkommentar schickt es zunächst den einzelnen Büchern bzw. Abschnitten eine Übersicht voraus (in großer Antiquaschrift), die, wie auch die Kapitelüberschriften, einen Durchblick durch die einzelnen Teile ermöglichen und den Verlauf der heilsgeschichtlichen Entwicklung sichtbar machen will. Im Anschluß daran wird eine zusammengedrängte Erklärung der ausgewählten Texte gegeben (in Frakturschrift). Darüber hinaus belegt und verteidigt das „Werkbuch" als Bibelkatechese (in kleinerer Antiquaschrift) die in der Bibel grundgelegten Inhalte und Forderungen unseres Glaubens, wobei es durch besondere Heraushebung des theologischen Gehaltes des Gotteswortes zugleich einen Beitrag zur biblischen Theologie darstellen möchte. Daß dieses sehr hoch gesteckte und umfassende Ziel in einem „Werkbuch" nur in beschränktem Maße erreicht werden kann, ist selbstverständlich und vom Verfasser nicht anders beabsichtigt. Darum bringt er in den Anmerkungen einen Auszug aus der einschlägigen Literatur, „die ein vertieftes Studium der einzelnen Abschnitte und Fragen ermöglicht". „Das Werkbuch will zunächst den Geistlichen eine Handhabe für Bibelstunden und für die Leitung von Aussprachekreisen bieten. Dann will es auch dem Laien ermöglichen, sich selbständig mit der Heiligen Schrift zu befassen." Auf eine Übersetzung konnte

verzichtet werden, „da der Text des Alten Testamentes heute in der Hand vieler biblisch interessierter Laien sich befindet" (Vorw.).

Der vorliegende 1. Band, der das AT in der Auswahl von „Herders Laienbibel" enthält, macht zunächst (Seite 1 bis 24) kurz mit den wichtigsten Fragen der biblischen Einleitung bekannt. Wohlgelungen ist hier vor allem die in knapper und leicht verständlicher Form gehaltene Behandlung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Bibel und Naturwissenschaft, Bibel und Geschichte, Bibel und Sittlichkeit. Es ist bemerkenswert, daß ein so konservativer Gelehrter wie K. mit andern Vertretern der katholischen Bibelwissenschaft die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift auf das beschränkt, „was der biblische Verfasser unter der Eingebung des Heiligen Geistes l e h r e n wollte" (S. 11) — wobei natürlich nicht nur an religiös-sittliche Belehrung gedacht ist! —, eine Auffassung, der nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch heute noch namhafte Autoren widersprechen zu müssen glauben (vgl. z. B. Höpfl-Gut, Introd. generalis in S. S. Rom 1940. S. 88). — Das schwierige Problem der Auswahl des Stoffes scheint K. im großen und ganzen glücklich gelöst zu haben. Vielleicht wäre eine ausführlichere Behandlung der prophetischen Botschaft des AT (140 S.) angebracht gewesen, selbst wenn dadurch manche Streichungen in den geschichtlichen Büchern (360 S.!) nötig geworden wären. Mit Ausnahme von Chron werden alle Bücher des AT getrennt behandelt, wobei allerdings Teile der lehrhaften Schriften, z. B. manche Psalmen, geschickt in ihren geschichtlichen Zusammenhang hineingestellt werden. — Außer den Überschauungen über die Heilsgeschichte, womit die größeren Abschnitte (z. B. Urgeschichte, Patriarchengeschichte) eingeleitet werden, wäre ganz zu Anfang wohl ein Durchblick über das Gesamtgefüge der Hl. Schrift an Hand einer der tragenden Grundideen, etwa des Gottesreichsgedankens, am Platze gewesen. Die eigentliche Erklärung des Textes, die den Hauptbestandteil des Werkes ausmacht, kann man als ausführliche, im wesentlichen gut gelungene Paraphrase bezeichnen. Allerdings sind auch hier bereits da und dort kleine Exkurse eingestreut, die eigentlich in die bibelkatechetischen Teile hineingehört hätten. So findet man z. B. S. 136 f. ein kurzes Eingehen auf den Charakter der ägyptischen Plagen in der Texterklärung (in Fraktur), während S. 146 f. ein Exkurs über das Mannawunder in Antiqua gebracht wird. Diese im Anschluß an die Texterklärung zusammenhängend behandelten Fragen, die u. a. auch auf den messianischen Gehalt des AT sowie auf die typologische, allegorische usw. Verwendung des AT durch das NT, die Väter und die Liturgie eingehen, bieten zum großen Teil wertvolles Material für Katechese und Bibelstunde. — Beigegeben ist dem „Werkbuch" ein sehr nützlicher, 86 durchweg gute Darstellungen zählender Bilderanhang mit kurzen Erklärungen.

Folgende Hinweise könnten bei einer Neuauflage vielleicht noch berücksichtigt werden. Wenn S. 23 f. „die ältesten Bruchstücke einer griechischen Handschrift des AT ... dem zweiten Jahrhundert" zugeschrieben werden, so denkt man nach dem ganzen Zusammenhang an das 2. Jahrh. n a c h Chr., während es sich tatsächlich um das 2. vorchristliche Jahrhundert handelt. Kann man sagen: „Die eheliche Liebe der Stammeltern war ... frei von jedem sinnlichen Reiz" (S. 39)? Ist es sicher, daß die Semiten den Brauch der Beschneidung von den Ägyptern übernahmen (S. 82)? Der Versuch, die Geschichtlichkeit der hohen Zahlen in Nm 1 zu verteidigen (S. 163 f.), erscheint aussichtslos und wird kaum jemanden überzeugen. Wenn S. 175 „das Reden der Eselin ... ein von Gott gewirktes Wunder" genannt wird, so ist man einigermaßen verwundert, wenn man im gleichen Zusammenhange erfährt, daß „nicht das Reden der Eselin ... das Erstaunliche der Erzählung" ist. Es wäre angebracht, beim Durchzug durch das Schilfmeer und durch den Jordan wenigstens auf die Möglichkeit eines Eingreifens Gottes mittels natürlicher Ursachen hinzuweisen, wie dies S. 189 bei der Erklärung von Jos 6 (Eroberung Jerichos) auch geschieht. Die Verhängung des „Bannes" durch Gott wird doch wohl etwas zu